



مقالات

ابوالمآثر

جلد اول

تحدیث کبیر اوالماثر حضرت مولانا عبدالحق صاحب الدار
کے روغیر مقلدیت پر مقالات و مضامین کا مجموعہ



ناشر

مرکز تحقیقات و خدمات اسلامیہ

یوسف بکس فیس
نمبر ۲۵۱۹ (الہند)

طبع



مقالات

ابوالمآثر

جلد اول
یعنی

محدث کبیر ابوالمآثر حضرت مولانا حبیب الرحمن الاعظمی
کے رد غیر مقلدیت پر مقالات و مضامین کا مجموعہ

ناشر
الجمعہ پریس

مرکز تحقیقات و خدمات علمیہ

پوسٹ بکس نمبر
۲۵۱۰۱ (الہند)

مقالات ابوالماثر جلد اول

- نام کتاب : مقالات ابوالماثر
رشتات قلم : محدث کبیر ابوالماثر حضرت مولانا حبیب الرحمن الاعظمی
ترتیب : مسعود احمد الاعظمی
صفحات : ۴۰۶
سن اشاعت : ۱۴۲۲ھ = ۲۰۰۱ء
طبع اول : ایک ہزار
ناشر : المجمع العلمی - مرکز تحقیقات و خدمات علمیہ - مئو
قیمت :
باہتمام : (مولانا) رشید احمد الاعظمی ناظم مدرسہ مراقاة العلوم، مئو

ملنے کا پتہ

مرکز تحقیقات و خدمات علمیہ

مراقاة العلوم - پوسٹ بکس نمبر ۱ - مئو، ۲۷۵۱۰۱

(یو پی - انڈیا)

طباعت شیروانی آرٹ پرنٹرز دہلی - ۶ لون : 2943292

فہرست مقالات

تقریب	مسعود احمد الاعظمی	۷
مذہب حنفی کی عالمگیر مقبولیت		۲۵
مثالب ابی حنیفہ کی تنقید		۳۹
حنفیہ کرام اور اتباع حدیث		۴۷
السیر الحسبیت الی تنقید تاریخ اہل الحدیث		۶۵
تقلید اور غیر معتدیت (ایک اہم بحث)		۹۳
”حقیقۃ الفقہ“ کی ایک فصل		۱۱۳
دیوبندیوں سے چند سوالات کا جواب		۱۲۵
الروض المجود فی تقدیم الرکبتین عند السجود		۱۴۷
واقعہ قفال کی تردید		۱۷۵
عدد رکعات تراویح		۲۰۷
رکعات التراویح		۲۱۵
تحقیق حکم الطلقات الثلاث		۲۴۹
کشف المعصلات		۲۶۱
”نکاح محمدی“ پر ایک نظر		۳۰۵
حیلہ		۳۳۳
مولوی ثناء اللہ صاحب اور بحث تقلید		۳۵۵

مقالات ابوالمآثر جلد اول

- ۳۶۹ قادیانی مرتد کی سنساری اور مولوی ثناء اللہ کی غمگساری
۳۸۱ احمدیوں کی ذلت و خواری پر محمدیوں کی بے قراری
۴۰۱ بلا عنوان

تقریب

وزاں پس آں حبیب ما ادیب ما خطیب ما
کہ ذاتش درمؤا حناف را حصن حصین آمد
اقبال سہیل

(تقریباً)

تقریب

از: ڈاکٹر مسعود احمد الاعظمیٰ نبیرہ حضرت محدث جلیل مولانا صاحب الرحمن الاعظمیٰ

الحمد لله رب العالمین، والصلوة والسلام علی سید المرسلین،
وعلی آلہ وصحبہ الطیبین الطاہرین، ومن اتبعہم بإحسان الی یوم
الدین؛ لاسیما الفقہاء والأئمة المجتہدین، ومن جاء بعدهم وحذا
حذوہم من العلماء الذین قاموا فی وجہ الحق وصانوا عرضہ عما
استهدف الیہ من أهل الباطل والكذب والمین، وكانوا مصداق ما قال
النبی الصادق المصدوق الامین: ((یحمل هذا العلم من کل خلف
عدولہ، ینفون عنہ تحریف الغالین، وانتحال المبطلین، وتأویل
الجاهلین)) أو كما قال ﷺ. وبعد!

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلویؒ (متوفی ۱۱۷۶ھ) ہندوستان میں
علوم اسلامیہ کی نشاۃ ثانیہ کے محرک مانے جاتے ہیں، انھوں نے اسلامی علوم کے کمزور
ہوتے ہوئے اور جاں بلب جسم میں ایک نئی روح پھونکی، ان کی گرمی نفس نے
ہندوستان کی علمی فضا میں زندگی کی تازہ لہر دوڑادی اور عجیب و غریب گرمی و سرگرمی پیدا
کردی۔ شاہ صاحب کا گھرانہ ”ایں خانہ ہمہ آفتاب است“ کا مصداق تھا، یہاں
سے جو ذرہ بھی اٹھتا تھا وہ علم و فن کا آفتاب و ماہتاب بن کر چمکتا تھا۔ حضرت شاہ
صاحب کے بعد آپؒ کے علم کے وارث اور امین و جانشین آپ کے جگر گوشہ حضرت
مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی (متوفی ۱۲۳۹ھ) ہوئے۔ شاہ عبدالعزیز
صاحبؒ کی درسگاہ سے ایک سے بڑھ کر ایک باکمال اٹھے، لیکن جس شخصیت کو اس

طلائی سلسلہ کا واسطہ العقد کہنا چاہئے، وہ مسند الآفاق حضرت مولانا شاہ اسحاق صاحب دہلوی (متوفی ۱۲۶۲ھ) تھے، جو شاہ عبدالعزیز صاحب کے نواسے بھی تھے۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب علیہ الرحمہ سے جو فیضان علم جاری ہوا تھا، وہ آپ کے واسطہ سے پورے ہندوستان میں پھیلا اور پھلا پھولا۔ اس خانوادہٴ علم و فضل نے علوم اسلامیہ کے تحفظ و بقا کے لیے جو نمایاں اور روشن خدمات انجام دی ہیں وہ تاریخ کا اہم باب ہیں۔ شاہ اسحاق صاحب کے خوان علم و کرم سے زلہ ربائی کرنے والوں میں ایک نام شیخ الکل فی الکل میاں نذیر حسین دہلوی (متوفی ۱۳۲۰ھ) کا لیا جاتا ہے، جو اصلاً تو بہار کے تھے، لیکن سکونت کی وجہ سے دہلوی کہے جانے لگے تھے۔

حضرت شاہ اسحاق صاحب محدث دہلوی کے شاگردوں میں نمایاں ترین شخصیت حضرت مولانا عبدالغنی بن ابی سعید دہلوی (متوفی ۱۲۹۶ھ) کی ہے، جن کی درسگاہ کے ناموران میں حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتوی (متوفی ۱۲۹۷ھ = ۱۸۷۹ء) اور حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی (متوفی ۱۳۲۵ھ = ۱۹۰۸ء) جیسے یگانہ روزگار تھے۔

میاں نذیر حسین دہلوی صاحب اس حیثیت سے بہت مشہور ہوئے کہ انھوں نے مذہب غیر مقلدیت کو روشناس کرایا اور اس کو ایک رخ عطا کیا، تحریک غیر مقلدیت عالم وجود میں تو ان سے پہلے ہی عبدالحق بنارس وغیرہ کے ہاتھوں آچکی تھی، لیکن ایک مسلک اور منہج کے طور پر نہ اس کو رواج حاصل ہوا تھا اور نہ اس کی کوئی پذیرائی ہوئی تھی؛ مگر میاں نذیر حسین نے اس کی اشاعت و تبلیغ کا بیڑا اٹھایا، اور اس نظریہ کے حاملین و مقلدین پر ”اہلحدیث“ کا لیبل چسپاں کرنے کی کوشش کی، ورنہ ان سے پہلے یہ جماعت موحدین یا وہابیہ کے نام سے جانی جاتی تھی، یہاں تک کہ اس وقت کے کچھ سیاسی حالات نے تبدیل اسم پر مجبور کیا (تفصیل ”طائفہ منصورہ“ مصنفہ

مولانا سرفراز خاں صاحب صفدر اور ”آثار الحدیث“ حصہ دوم مصنفہ مولانا ڈاکٹر خالد محمود میں دیکھی جاسکتی ہے) میاں نذیر حسین صاحب سے فیض پانے والے مشہور لوگوں میں مولانا سلامت اللہ جیراچپوری اعظم گڑھی (اسلم جیراچپوری مشہور منکر حدیث کے والد) تھے، جن کے افکار و خیالات کے رد کے لیے علامہ شبلی نعمانی میدان میں اترے۔ اور دوسرے حافظ عبد اللہ غازی پوری (متوفی ۱۳۴۷ھ) تھے، جو تھے تو اصلاً مئو کے مگر غازی پور میں سکونت اختیار کر لینے کی وجہ سے غازی پوری کی نسبت سے مشہور ہوئے، (دیکھئے دست کار اہل شرف مصنفہ محدث جلیل حضرت مولانا حبیب الرحمن الاعظمی)۔

میاں صاحب نذیر حسین نے جب اپنے غیر مقلدانہ افکار و خیالات کی تبلیغ و تشہیر کرنی شروع کی، تو نہایت شد و مد کے ساتھ ان کا رد حضرت شاہ الحق صاحب دہلوی کے ایک دوسرے نامور شاگرد مولانا نواب قطب الدین دہلوی نے کیا۔ علماء دیوبند میں جو اکابر رد غیر مقلدیت میں نمایاں رہے، ان میں سرفہرست محدث و فقیہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہ کا نام نامی و اسم گرامی ہے۔ حضرت گنگوہی اس وقت سرگرم تمام فرقوں کے خلاف برسرِ پیکار رہے، اور کسی کے خلاف کسی قسم کی نرمی اور مہارت سے کام نہ لیا۔ حضرت گنگوہی کے ایک مایہ ناز شاگرد رشید حضرت مولانا عبد الغفار صاحب ”مئوی“ (متوفی ۱۳۴۱ھ) تھے، جنہوں نے نو ماہ حضرت گنگوہی کی خدمت میں رہ کر علم حدیث پڑھ کر اس کی سند و اجازت حاصل کی تھی۔ مولانا عبد الغفار صاحب کو مذہبی غیرت و حمیت گویا حضرت گنگوہی سے ہی ملی تھی، آپ نے مذہب حنفی کا دفاع بڑی قوت سے کیا اور اس مسئلہ پر نہایت جامع اور محقق متعدد کتابیں اور رسائل تصنیف فرمائے۔

مولانا عبد الغفار صاحب کے سب سے قابلِ فخر شاگرد اور کہنا چاہئے کہ علمی

رشتے سے ان کے سپوت محدث کبیر فقیہ جلیل ابوالماثر حضرت مولانا حبیب الرحمن الاعظمی رحمۃ اللہ علیہ (المولود ۱۳۱۹ھ = المتوفی ۱۳۱۲ھ) کی ذات گرامی تھی، جن کو ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب حیدر آبادی مقیم فرانس جیسے مشہور عالم و محقق نے ”شاہ ولی اللہ ثانی“ کے خطاب سے مخاطب فرمایا تھا۔

حضرت مولانا اعظمی نے جس وقت ہوش سنبھالا تھا، اس وقت آپ کا قصبہ مٹو غیر مقلدیت کی یلغار پر تھا، کیونکہ حافظ عبداللہ غازی پوری صاحب اپنے نئے مذہب و مسلک کی اشاعت و تبلیغ میں نہایت پر جوش اور سرگرم عمل تھے، اور مٹو ہی کو انھوں نے اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنا رکھا تھا، اور جس سم قاتل کی انھوں نے ختم ریزی کی تھی وہ بعض مخصوص حکمت عملی کی بنا پر تیزی سے برگ و بار لارہا تھا، اور یہاں کی فضا ان کے لیے بہت زیادہ موافق اور سازگار ثابت ہو رہی تھی۔ حافظ عبداللہ غازی پوری کے بعد بھی اس کو دلی اور امرتسر سے برابر کمک ملتی رہی اور اس کی شوریدہ سری و شورہ پشتی میں برابر اضافہ ہوتا رہا۔ حضرت مولانا اعظمی نے اس فتنہ کی شدت و خطرناکی کو اپنی فراست ایمانی سے زمانہ طالب علمی ہی میں تاڑ لیا، جس برس کی عمر ابھی عمر ہی کیا ہوتی ہے، لیکن آپ نے اسی عمر میں اس کے زور کو توڑنے کا عہد کر لیا، اور اپنی تمام تر دینی حمیت اور پوری علمی و فکری استعداد و صلاحیت کے ساتھ میدان عمل میں اتر پڑے ع:

نکلا دباڑتا ہوا ضیغم کچھار سے

آپ کی ذات غیر مقلدیت کے منہ زور فتنہ اور اس موج آوارہ کے لیے سد سکندری بن گئی، اور آپ نے اس کم عمری ہی میں اس کا ایسا تعاقب کیا کہ ان کے بڑے بڑے ارباب جبہ و دستار کو منہ چھپانا مشکل ہو گیا، اور بڑے بڑے اصحاب عمام اور مدعیان علم و اجتہاد پر ان کی علمی و اجتہادی حیثیت واضح کر دی۔ تحریروں، تقریروں

اور ضرورت پڑی تو مناظروں کے ذریعہ ان کی ذہنی و فکری آوارگی کو لگام دینے کی کوشش کی۔ واقعہ یہ ہے کہ آپ نے دفاعِ حقیقت میں وہ عظیم الشان اور روشن و تابناک خدمات انجام دیں کہ اس پورے عہد اور دور میں کوئی دوسری مثال ملنی مشکل ہے۔ آپ نے علمِ فن اور ذہانت و فطانت کے وہ جوہر دکھائے کہ دنیائے علم و عیش کراچی۔ متعدد پیش بہار سائل آپ کے کلک گہر بار سے نکلے اور صفحہ قرطاس پر نقش ہو گئے، اور طرہ امتیاز یہ ہے کہ یہ بیشتر کتابیں اور رسائل آپ کے عنقاوان شباب کے ہیں، اور اس موضوع پر آپ کی زیادہ تر تحریریں بیس تیس سال کی عمر کی ہیں۔

رد غیر مقلدیت پر حضرت محدث کبیرؒ کی اہم تصانیف میں ”تحقیق اہل حدیث“، ”رکعات تراویح“، ”رکعات تراویح مذیل“، ”الاعلام المرفوعہ فی حکم الطلاقات المجموعہ“، ”الازہار المربوعہ“ وغیرہ ہیں۔ ان تصانیف نے علماء وقت سے کس طرح خراج تحسین وصول کیا، اس کو دیکھنا ہو تو ”رکعات تراویح“ پر علامہ عامر عثمانی کا تبصرہ پڑھئے جو تجلی کی زینت بنا ہے، اور شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی کے وہ تاثرات ملاحظہ فرمائیے جن کو انھوں نے اپنے ایک مکتوب میں ان الفاظ میں قلم بند فرمائے تھے کہ:

”مدعیان حدیث کی گندم نمائی اور جو فروشی کی وجہ سے بہت سے اشخاص اس غلطی میں مبتلا تھے کہ آٹھ رکعات تراویح کا ثبوت شرعی موجود ہے، حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب اعظمی زید مجدہم کی اس حقیقت نمائی نے جو موصوف نے اس رسالہ میں فرمائی ہے، باطل کے پردوں کی دھجیاں اڑا دیں اور کاشمیں فی رابعۃ النہار ظاہر کر دیا کہ مدعیان حدیث کے دعاوی باطلہ ہرگز قابل التفات نہیں ہیں۔ میں نے رسالہ مذکورہ کو ابتدا سے اخیر تک مطالعہ کیا ہے۔ میں حضرت مولف ممدوح کی تحقیقات انیقہ اور دلائل قویہ پر حضرت کو مبارکباد دیتا ہوں

جنہوں نے ان مدعیوں کے خرمنبہائے تزویر پر صواعق محرقہ برسا کر نیست و نابود کر دیا ہے، جزاہ اللہ احسن الجزاء.....“ (حیات ابوالمآثر ص ۸۱-۲۸۰)

حضرت علامہ اعظمیؒ کی یہ تصانیف کس جامعیت اور کمال کی حامل ہیں، اس کے لیے علامہ سید سلیمان ندوی جیسے وسیع النظر عالم کا وہ تبصرہ پڑھنے سے تعلق رکھتا ہے جس کو انھوں نے معارف شمارہ صفر ۱۳۵۶ھ مطابق مئی ۱۹۳۷ء صفحہ ۳۹۶ میں ”الازہار المربوعہ“ کی بابت تحریر فرمایا ہے، سید صاحب لکھتے ہیں:

”اس بحث میں ہمارے ہندی دوست (حضرت علامہ اعظمیؒ) مصر کے مشہور حنفی مصری عالم شیخ نجیب سابق شیخ ازہر سے بہت آگے نکل گئے ہیں، جنہوں نے اسی بحث پر ایک رسالہ ”الابحاث فی التطلیقات الثلاث“ لکھا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عقلیات کے علاوہ تقلیات میں بھی ہندوستان کا علم بحمد اللہ مصر سے زیادہ ہے“ (حیات ابوالمآثر ص ۱۸۲)

ایک بات یاد رکھنی چاہئے کہ حضرت علامہ اعظمیؒ کا مزاج خالص علمی و تحقیقی تھا، اور آپ کے لیے سب سے پسندیدہ چیز یہ تھی کہ کتابیں ہوں اور کج تنہائی رع: فراغت و کتابے و گوشہ چمنے۔ غیر مقلدین یا کسی بھی دوسرے فرقہ کے خلاف جو آپ نے قلم اٹھایا ہے تو غیرت دینی و حمیت اسلامی کے مبارک جذبہ سے اٹھایا ہے، چنانچہ ایک بات جو آپ کی اس قسم کی تمام تحریروں میں قدر مشترک نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ کتب و رسائل ہوں یا مقالات و مضامین سب دفاعی نوعیت کے ہیں، تلاش کرنے پر شاید قارئین کو ایک بھی ایسی تحریر نہیں ملے گی جس میں آپ نے اقدام کیا ہو۔ بحث و مناظرہ اور جدل و مناقشہ سے آپ کا مزاج فطرتاً اباہ کرتا تھا؛ لیکن ایک چیز جو آپ کی طبیعت کے ساتھ گندھی ہوئی اور آپ کی طبیعت کا جزو لاینفک تھی، وہ تھی مذہب و مسلک میں آپ کی غیر معمولی پختگی، آپ کی ثابت قدمی اور حق پسندی۔ آپ کی

مذہبیت کو یا سلم و تحقیق سے جو بات آپ کے نزدیک صحیح ثابت ہو جائے اس کو بڑے سے بڑے اہل فہم و تحقیق بھی متزلزل نہیں کر سکتا تھا، اور نہ آپ کے پاس استقامت میں افراط پیدا کر سکتا تھا۔ مذہب اور مسلک پر حملہ ہوا اور آپ کا قلم خاموش رہ جائے یہ بات آپ کے لیے ممکن ہی نہ تھی۔ کبھی آپ نے اقدام نہ کیا، جارحانہ طریقہ اختیار کرنے سے ہمیشہ گریزاں رہے، لیکن جب مدافعت کرتے تو اتنی سخت کرتے کہ مخالف کے دانت کٹے ہو جاتے، اور اس چیز کو آپ اپنا ایسا دینی و مذہبی فریضہ سمجھتے تھے جس سے انماش برتنا اور چشم پوشی کرنا آپ کے لیے قطعاً ممکن نہیں تھا، یہ مقالات جو قارئین کی خدمت میں پیش کیے جا رہے ہیں وہ ہماری اس بات کا واضح اور سچا ثبوت پیش کریں گے۔

پیش نظر مقالات علامہ اعظمی کی علمی زندگی کے بالکل ابتدائی دور کے ہیں، ان میں سے بیشتر بیس اور پچیس برس کی عمر کے درمیان کے ہیں اور کچھ اس کے بعد کے۔ لیکن سلامت فکر، ہدایت و استحضار، وسعت مطالعہ، کثرت معلومات، اور قوت استنباط و استدلال، سلاست و روانی، قادر الکلامی اور زبان کی قوت و شوکت اور شگفتگی و شگفتگی کا حال یہ ہے کہ قارئین جب پڑھیں گے تو کسی سالخورده اور سن رسیدہ آدمی کی تحریر معلوم ہوں گے، ذیل میں ان تمام مقالات و مضامین کا ان کی تاریخ تحریر کے اعتبار سے نہایت اختصار کے ساتھ تعارف پیش کیا جا رہا ہے۔

یہاں یہ بات بھی عرض کر دینا مناسب ہوگا کہ آپ شاعری کا بھی ذوق رکھتے تھے اور اس میں آپ کا تخلص ”شوق اعظمی“ تھا، اور اس وقت یہ آپ کا قلمی نام بھی تھا، چنانچہ بہت سے مضامین آپ کے اسی قلمی نام سے بہت سے رسالوں اور پڑچوں میں چھپے ہیں۔ اس مجموعہ میں شامل مقالات میں جو کسی رسالہ میں چھپے ہیں، ان کا حوالہ ہم مندرجہ ذیل جائزہ میں دیں گے، اور جو کسی رسالہ میں نہیں ملے اور ان کا صرف مسودہ موجود ہے، وہ مسودے سے نقل کیے جائیں گے۔

مقالات و مضامین کے تعارف و جائزہ سے قبل ایک دفعہ اور یہ بات قارئین کے ذہن نشین کر دی جائے کہ حضرت علامہ اعظمیؒ کی تاریخ ولادت ۱۳۱۹ھ مطابق ۱۹۰۲ء ہے اور فراغت ہوئی ہے شعبان ۱۳۴۰ھ میں۔

مذہب حنفی کی عالمگیر مقبولیت

یہ مضمون ۱۳۴۵ھ کا تحریر فرمودہ ہے جیسا کہ اس کے آخر میں درج ہے۔ اس وقت آپ مدرسہ مظہر العلوم بنارس میں صدر المدرسین تھے، اس میں نہایت اختصار کے ساتھ مذہب حنفی کی مقبولیت کے اسباب کا جائزہ لیا ہے، اور امام صاحبؒ کے ہم عصروں میں سے متعدد ایسے اصحاب علم و کمال کا تذکرہ کیا ہے جو امام صاحبؒ کی فقہ پر عمل پیرا تھے یا ان کی فقہ سے خوشہ چینی کیا کرتے تھے۔

مثالب ابی حنیفہ کی تنقید

دہلی سے شائع ہونے والے غیر متقدمین کے اخبار ”محمدی“ میں یکم مئی ۱۹۲۷ء مطابق ۲۸ شوال ۱۳۴۵ھ کو ایک مضمون بعنوان ”حنفی علماء جواب دیں“ شائع ہوا تھا۔ اس میں حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ پر زبان طعن و دراز کی گئی تھی، اور خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد سے چند ایسی روایتیں نقل کی گئی تھیں جن کا مقصد صرف امام صاحبؒ کی تنقیص اور کسر شان تھا۔ علامہ اعظمیؒ نے اپنے اس مضمون میں متعدد علماء و نظام کی تحریروں سے امام صاحبؒ کی تعریف و توصیف نقل کی ہے۔ روایات خطیب کا بے سرو پا اور ساقط الاعتبار ہونا ثابت کیا ہے۔

حنفیہ کرام اور اتباع حدیث

یہ مضمون القاسم (امر قمر) کے دو شماروں ۴/۱۹ و ۵/۱۹ جب ۱۳۴۲ھ مطابق

۱۰/۵ فروری ۱۹۲۳ء میں شائع ہوا ہے۔ اس مضمون میں فقہ حنفی کی کتابوں سے اس بات کا نہایت ٹھوس ثبوت فراہم کیا گیا ہے کہ احناف کو اتباع حدیث اور عمل بالحدیث کا کس قدر اہتمام تھا، یہاں تک کہ وہ ضعیف حدیث کو بھی ترک نہیں کرتے تھے، اور قیاس کے مقابلہ میں اس کو ترجیح دیتے تھے۔ یہ مضمون نہایت بیش قیمت اور مدلل و مبرہن ہے، جس میں آپ نے ثابت کیا ہے کہ مذہب حنفی میں عمل بالحدیث کی رعایت دیگر تمام مذاہب سے زیادہ پائی جاتی ہے۔

السیر الحثیث الی تنقید تاریخ اہل الحدیث

یہ رسالہ آج سے ۸۲ برس پہلے کا ہے اور آپ کے زمانہ طالب علمی کے تبرکات میں سے ہے، اس کو اس وقت سپرد قلم فرمایا تھا جبکہ آپ فارغ بھی نہیں ہوئے تھے، چنانچہ آپ کے مسودہ کے سرورق پر آپ کے خامہ گہر بار سے یہ عبارت تحریر ہے:

”قد فرغت من تألیفہ لخمس وعشرین مضت من ربیع الاول سنة ۱۰۴۰ ھ عام قراءتی الصحاح الست“ یعنی میں اس کی تصنیف سے ۲۵ ربیع الاول ۱۳۳۰ھ میں صحاح ستہ پڑھنے کے سال فارغ ہوا۔

اور پھر غالباً اس میں کچھ حک و اضافہ کے بعد اس کو اشاعت کے لیے دیا، چنانچہ اسی صفحہ کی پیشانی پر یہ عبارت بھی تحریر ہے:

”یہ تحریر ۱۹ جمادی الاخریٰ ۱۳۰۰ھ کو دفتر اہلسنت والجماعت میں بغرض اشاعت روانہ کی گئی“

اس رسالہ میں حضرت علامہ اعظمی نے لفظ ”الحدیث“ اور اس کے اطلاق کا حدیث و تاریخ کے مستند حوالوں سے نہایت محققانہ جائزہ لیا ہے، اور اس لفظ کا صحیح مجمل متعین کیا ہے، اور یہ واضح کیا ہے کہ جماعت غیر مقلدین اس لفظ کا مصداق کسی طرح

نہیں ہو سکتی۔

تقلید اور غیر مقلدیت

یہ تحریر دراصل ایک خطبہ صدارت ہے، جو احناف کانفرنس کے ایک اجلاس کے لیے پر قلم کیا گیا تھا۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ اپریل ۱۹۴۳ء میں منو آئمہ (الہ آباد) میں غیر مقلدین نے آل انڈیا اہلحدیث کانفرنس کی، اس کے جواب میں اسی قصبہ منو آئمہ میں ۱۵-۱۶-۱۷ اکتوبر ۱۹۴۳ء کو احناف کانفرنس کا انعقاد کیا گیا۔ اس کے بعد یہ طے کیا گیا کہ دوسری احناف کانفرنس پنجاب کے شہر امرتسر میں منعقد کی جائے، لیکن یہ کانفرنس کسی وجہ سے نہ ہو سکی۔ امرتسر کی طے شدہ کانفرنس کی صدارت کا قرعہ حضرت محدث کبیر کے نام نکلا تھا، اور اس کے لیے آپ نے خطبہ صدارت بھی قلمبند فرمایا تھا۔ یہ خطبہ اس سے قبل ایک بار مجلہ ”المآثر“ میں شائع ہو چکا ہے، اور اب وہیں سے مستعار لے کر اس مجموعہ کے ساتھ شامل کیا جا رہا ہے۔

حقیقۃ الفقہ کی ایک فصل

اس مضمون کے کسی حصے سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ اس کی تاریخ تحریر کیا ہے اور یہ کبھی کہیں شائع بھی ہوا ہے یا نہیں۔ ”حقیقۃ الفقہ“ مولوی یوسف جے پوری کی ایک رسوائے زمانہ کتاب ہے، جس میں انھوں نے فقہ حنفی پر خوب خوب کچھڑا چھالی ہے۔ اس مضمون میں علامہ اعظمی نے اسی کی ایک فصل کا جواب دیا ہے۔

دیوبندیوں سے چند سوالات کا جواب

یہ تحریر ۱۳۴۷ھ یا اس کے بعد کی ہے، کیونکہ اس کے خاتمہ پر ”صدر مدرس منو“ لکھا ہوا ہے، اور منو مفتاح العلوم کا عہدہ صدارت آپ نے ۱۳۴۷ھ میں سنبھالا تھا۔ یہ مولوی یوسف فیض آبادی کے سوالات کا جواب ہے، جس میں مولوی صاحب

نے بدعتیوں کے شانہ بشانہ چلتے ہوئے تقریباً وہی سوالات دہرائے تھے، جن کے ذریعہ رضا خانی، دیوبندیوں پر اعتراض کرتے چلے آئے ہیں۔ علامہ اعظمی نے ان سوالات کا جو جواب دیا ہے وہ نہایت بصیرت افروز اور چشم کشا ہے، لیکن اس کے لیے دیدہ بینا کی ضرورت ہے۔ ع: دیدہ کو روک دیا آئے نثر کیا دیکھے۔

یہ جواب کتابچہ کی شکل میں بھی عمدۃ المطابع برقی پریس لکھنؤ سے چھپا ہے، لیکن اس میں طباعت کی غلطیاں اس قدر تھیں کہ خدا کی پناہ! موجودہ اشاعت کے وقت اس کی پوری توجہ اور اہتمام کے ساتھ تصحیح کر کے شامل اشاعت کیا جا رہا ہے۔

الروض المحمود فی تقدیم الرکبتین عند السجود

۱۳۴۲ھ کی دارالعلوم منوکی روداد میں حضرت علامہ اعظمی کے سات آٹھ رسالوں کا تذکرہ کیا گیا ہے، ان میں پیش نظر رسالہ بھی ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ رسالہ آپ کی ابتدائی تحریروں میں سے ہے، اس کا ثبوت اس سے بھی بہم پہنچتا ہے کہ جس مضمون کے جواب میں یہ تحریر حوالہ قلم کی گئی ہے، وہ ”الہدایت“ ۱۹۲۳ء کے دسمبر کے کسی شمارے میں چھپا تھا، اس لیے یہ ۱۳۴۳ھ کے وسط کا ہو سکتا ہے۔

بیشتر ائمہ فقہاء جن میں حنفیہ بھی ہیں اس بات کے قائل ہیں کہ سجدہ میں جاتے وقت پہلے گھٹنوں کو زمین پر رکھا جائے اور اٹھتے وقت پہلے ہاتھوں کو اٹھایا جائے، بعد میں گھٹنوں کو۔ غیر مقلدین کے ترجمان (الہدایت) میں حنفیہ کے اس عمل کو مورد طعن بنایا گیا۔ اس کا جواب حضرت علامہ اعظمی نے احادیث و سیر کے حوالوں سے نہایت مدلل و مبرہن طریقے پر دیا، اور حنفیہ کے عمل کا مطابق حدیث اور غیر مقلدین کا اس کے خلاف ہونا ثابت کیا ہے۔

واقعہ قفال کی تردید

یکم اکتوبر ۱۹۲۳ء مطابق ۱۳۴۳ھ کے اخبار ”محمدی“ میں ”حنفی مذہب کی

نماز“ کے عنوان سے ایک مضمون چھپا تھا، اس میں مضمون نگار نے مذہب حنفی کے طریقہ نماز کا مضحکہ اڑایا تھا۔ امام قتال مروزی ایک عظیم المرتبت شافعی عالم تھے، ان کی طرف ایک واقعہ منسوب کیا گیا ہے کہ سلطان محمود غزنوی نے ان سے کہا کہ وہ حنفی و شافعی مذہب کے مطابق ادنیٰ درجہ کی نمازیں پڑھ کر دکھائیں۔ امام قتال نے جب نماز پڑھی تو مذہب شافعی کی اعلیٰ درجہ کی اور مذہب حنفی کی ایسی جو حرام اور قابل اعادہ تھی۔ مضمون نگار ”محمدی“ نے اس واقعہ کے لیے امام الحرمین کی کسی کتاب کا حوالہ دیا ہے۔ حضرت علامہ اعظمی قدس سرہ نے محدثانہ اور مؤرخانہ طرز پر نہایت بسط و تفصیل کے ساتھ اس واقعہ کا تجزیہ کیا ہے، اور ثابت کیا ہے کہ یہ واقعہ ہی سرے سے موضوع اور باطل ہے۔ اور جس انداز سے یہ واقعہ نقل کیا جاتا ہے، امام قتال کی شان اس سے بلند اور بالا ہے۔ اسی طرح اس میں بھی شک ظاہر کیا ہے کہ امام الحرمین نے اس واقعہ کو اپنی کتاب میں نقل کیا ہو، بلکہ بہت ممکن ہے کہ بعد میں کسی نے اس واقعہ کو ان کی کتاب میں داخل کر دیا ہو۔ یہ رسالہ درس و نصیحت اور عبرت و بصیرت سے بھرپور ہے۔

یہ ۱۳۴۵ھ کا تحریر فرمودہ ہے جیسا کہ اس کے خاتمہ پر عربی میں تحریر ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یکم شعبان ۱۳۴۵ھ بروز جمعہ خدا نے اس کی تکمیل کی توفیق مرحمت فرمائی اور اس وقت میں مظہر العلوم بنارس میں مدرس تھا۔

عدد رکعات تراویح

یہ مضمون ۶ رذوالقعدہ ۱۳۴۲ھ مطابق ۲۵ مئی - ۱۰ جون ۱۹۲۳ء کے القاسم (امرتسر) میں شائع ہوا ہے۔ تراویح کی جمہور رائے و علماء کے مطابق ۲۰ رکعتیں ہیں، یا غیر مقلدین کی جدید دریافت کے مطابق آٹھ۔ مقلدین وغیرہ مقلدین دونوں طرف

سے اس موضوع پر بے شمار رسالے، مضامین اور کتابیں لکھی گئی ہیں۔ علامہ اعظمی نے اس موضوع پر متعدد مضامین اور کتابیں تحریر فرمائی ہیں اور ان میں خوب خوب اور تحقیق دی ہے، ان ہی میں یہ مختصر سا مضمون بھی ہے جو صرف چھ صفحات پر مشتمل ہے۔

رکعات التراويح

پیش نظر رسالہ ۱۳۳۹ھ کا لکھا ہوا ہے جیسا کہ اس کے آخر میں تحریر ہے۔ یہ غیر مقلدین کے ترجمان (الہمدیث) میں شائع دو مضمونوں کا جواب ہے۔ اس رسالہ میں حضرت علامہ اعظمیؒ نے نہایت ٹھوس اور مستحکم دلائل سے غیر مقلدین کے آٹھ رکعت کے دعوے کو تار عنکبوت اور بیس رکعات پر ان کی طرف سے وارد ہونے والے اعتراضات کو بے معنی اور مہمل ثابت کر دیا ہے۔

تحقیق حکم الطلقات الثلاث

دارالعلوم منوکی مدرسی کے زمانہ میں غیر مقلدین علماء کی نظروں سے گزر کر آپ کے پاس ایک استفتاء آیا تھا کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں تو ایک واقع ہوگی یا تین؟ آپ نے تین کے وقوع پر حدیث و شروح حدیث سے نہایت مدلل اور مبرہن جواب دیا تھا۔ آپ کا مذکورہ فتویٰ ۲۲ جمادی الثانیہ ۱۳۳۱ھ کا تحریر فرمودہ ہے۔ یہ تحریر غالباً الفقیہ (امر تسر) میں شائع بھی ہوئی تھی۔

کشف المعضلات

مذکورہ بالا تحریر کے جواب میں منوہی کے کوئی الہمدیث عالم جنھوں نے اپنا نام ”ابو الحسن محمد نعمان منوہی اعظمی“ ظاہر فرمایا تھا، الہمدیث میں جواب دیا تھا۔ اس کے جواب میں علامہ اعظمیؒ نے ”کشف المعضلات“ تحریر فرمایا، اور اس رسالہ میں

الہادیث کی ایک ایک عبارت نقل کر کے زوردار طریقے سے اس کا رد کیا ہے۔ یہ رسالہ ”الفقیہ“ میں ۱۴/۱۲ جب ۱۳۴۲ھ مطابق ۲۰ فروری ۱۹۲۴ء سے لے کر بعد کے کئی شماروں میں بالاقساط شائع ہوا ہے، اس کی مطبوعہ تمام قسطیں تو ہم کو مل نہیں سکیں، مسودہ محفوظ تھا اسی سے نقل کر کے اس مجموعہ میں شامل کیا جا رہا ہے۔

نکاح محمدی پر ایک نظر

یہ تحریر بظاہر نامکمل معلوم ہو رہی ہے، جو ”نکاح محمدی“ کا جواب ہے۔ ”نکاح محمدی“ میں اس کے مصنف نے ایک مجلس کی تین طلاقیوں کے ایک ہونے پر بزعم خویش ناقابل تردید دلیلیں پیش کی ہیں۔ علامہ اعظمیؒ نے ان دلائل کا نہایت دلچسپ، پر زور اور مبلغ انداز میں احتساب کیا ہے اور ثابت کر دکھایا ہے کہ ان دعاوی و دلائل کی حیثیت ریت کی دیوار سے زیادہ نہیں ہے۔

حیلہ

یہ حضرت علامہ اعظمیؒ کی کتاب ”التنقید السدید علی التفسیر الجدید“ کا ایک باب ہے، مولوی عبدالحی پروفیسر جامعہ ملیہ اسلامیہ نے ایک کتاب ”التفسیر الجدید“ کے نام سے لکھی تھی، جس میں جادہ حق سے انحراف کر کے تفسیر کا عمل کیا تھا، اس کتاب کی بہت ساری کج بخشیوں میں حیلوں سے متعلق فقہاء احناف پر ناروا حملے اور طعن و تشنیع بھی تھی۔ علامہ اعظمیؒ نے اس کتاب کے جواب میں ”التنقید السدید...“ کے نام سے رسالہ تحریر فرمایا۔ یہ تحریر ”النجم“ لکھنؤ میں ذوالقعدہ ۱۳۴۹ھ کے شمارہ میں ۲۸ صفحات میں شائع ہوئی، اور اہل علم میں بہت زیادہ مقبول ہوئی۔ اس کا ایک باب حیلہ پر ہے، جو حال ہی میں مجلہ ”المآثر“ کے جلد ۱۰ شمارہ ۱ میں شائع ہوا ہے۔ اس مجموعہ کی ترتیب کے وقت استاذ محترم حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب مدظلہ استاذ حدیث

دارالعلوم دیوبند مؤثر شریف لائے، تو ان کی خدمت میں اس مجموعہ کے پروف پیش کیے گئے، آپ نے اس کام کی تحسین فرماتے ہوئے یہ مشورہ دیا کہ ”حیلہ“ کو بھی اس میں شامل کر دیا جائے، لہذا حضرت مولانا کے حسب مشورہ اس انتخاب کو بھی اس مجموعہ کا حصہ بنایا جا رہا ہے۔

مولوی ثناء اللہ اور بحث تقلید

غیر مقلدین احناف کے خلاف ہمیشہ کوئی نہ کوئی شوشہ چھوڑتے اور فتنہ اٹھاتے رہتے ہیں، کبھی تقریروں کے ذریعہ، کبھی کانفرنس منعقد کر کے اور کبھی کتابوں، کتابچوں، مضامین اور اشتہار بازی کر کے۔ اور جواب میں جب احناف ان کا تعاقب کرتے ہیں تو شور و واویلا مچانے لگتے ہیں، علامہ اعظمیؒ نے اس مضمون کی ابتدا میں یہ بڑی سچی اور واقعی بات تحریر فرمائی ہے کہ:

”ہمارے فاضل مخاطب مولوی ثناء اللہ صاحب امرتسری کی عجیب و غریب عادتوں میں سے ایک عادت یہ ہے کہ وہ خود ہی کوئی اختلافی بحث چھیڑ کر مسلمانوں کی خاموش مذہبی فضا میں ہنگامہ پیدا کرتے ہیں، لیکن جب ان کی بحثوں کی قلعی کھلنے شروع ہوتی ہے تو شور مچانے لگتے ہیں کہ ”اشتہار پر اشتہار نکلنے شروع ہوئے۔“

یہ مضمون اہلحدیثوں کے شیخ الاسلام مولانا ثناء اللہ امرتسری کے ایک اشتہار کا نہایت مسکت جواب ہے، یہ ۱۹۴۴ء یا اس کے کچھ بعد کا تحریر فرمودہ ہے۔ اور اسی زمانے میں سلیمانی پریس بنارس سے کتابچہ کی شکل میں شائع بھی ہوا تھا۔

قادیانی مرتد کی سنگساری مولوی ثناء اللہ کی غمگساری

افغانستان کے دارالسلطنت کابل میں ایک مرزائی (قادیانی) کو جرم ارتداد کی پاداش میں سنگسار کیا گیا تھا۔ مولانا ثناء اللہ صاحب امرتسری نے اس سزا پر

ناگواری کا اظہار کرتے ہوئے اہلحدیث ۳ ربیع الاول ۱۳۴۳ھ میں ایک مضمون لکھا، اور اس میں قتل مرتد کو خلاف شریعت قرار دیا۔ علامہ اعظمی نے ان کا تعاقب کیا اور ان کے مضمون کے جواب میں یہ تحریر سپرد قلم فرمائی۔ اس میں آپ نے حدیث و فقہ کے نہایت مستند اور معتبر حوالوں سے یہ ثابت کیا کہ اسلام میں قتل مرتد کی سزا قتل ہوتی ہے۔ یہ مضمون القاسم (امر تسر) میں ۱۲ ربیع الثانی ۱۳۴۳ھ مطابق ۱۰ نومبر ۱۹۲۴ء کو اشاعت پذیر ہوا۔

احمدیوں کی ذلت و خواری پر محمدیوں کی بیقراری

یکم مارچ ۱۹۲۷ء کو اخبار ”محمدی“ میں ایک مضمون بعنوان ”خفیت اور مرزائیت کا بعض خصوصی عقائد میں اتحاد و اتفاق“ چھپا تھا۔ ”محمدی“ کے اس عنوان ہی سے قارئین کرام سمجھ سکتے ہیں کہ مضمون نگار نے اس میں کیا کچھ گل کھلائے ہوں گے۔ علامہ اعظمی نے اس کا نہایت دندان شکن جواب لکھا، جو ”العدل“ (گوجرانوالہ) میں دو قسطوں میں ۲۶ شوال و ۱۵ ذوالقعدہ ۱۳۴۵ھ مطابق ۲۹ اپریل و ۱۷ مئی ۱۹۲۷ء کو شائع ہوا۔

بلا عنوان

”اہلحدیث“ ۲۰ ربیع الاول ۱۳۴۱ھ میں ایک مضمون ”شُرک فی الرسالہ“ کے عنوان سے چھپا، جس میں مضمون نگار نے تقلید کو شرک فی الرسالہ قرار دیا تھا۔ اسی کے جواب میں علامہ اعظمی نے یہ مختصر مگر جامع تحریر قلمبند فرمائی۔

غیر مقلدین کی روز افزوں چیرہ دستیوں کو دیکھتے ہوئے بزرگوں نے طے کیا کہ حضرت علامہ اعظمی کے وہ مضامین، جو انھوں نے اس فتنہ کی سرکوبی کے لیے تحریر فرمائے تھے، منظر عام پر لائے جائیں۔ اور اس کے جمع و ترتیب کے لیے آپ کے

خلف الرشید مولانا رشید احمد صاحب الاعظمی دام ظلہ ناظم مدرسہ مراقاة العلوم نے راقم الحروف کو مامور فرمایا۔ ابھی ان مقالات کی ترتیب کا کام چل ہی رہا تھا کہ اسی اثنا میں ایک روز مولانا ابوبکر صاحب غازی پوری مدظلہ مؤثر شریف لائے، انہوں نے مشورہ دیا کہ ان کی وہ عربی و فارسی عبارتیں جن کا ترجمہ نہیں ہے ان کا ترجمہ کر دیا جائے، اس کی افادیت کو دیکھتے ہوئے راقم الحروف کو ان کے ترجمہ کی خدمت بھی انجام دینی پڑی، اور ان کو علامہ اعظمی کی عبارتوں اور ترجمہ سے فرق کرنے کے لیے حاجزین میں اس طرح [.....] رکھا۔

آخر میں خدا سے دعا ہے کہ وہ اس مجموعہ کو قبول عام عطا فرمائے، اور اس کو نافع اور ضرور و فتن سے دافع بنائے، آمین یا رب العالمین!

مسعود الاعظمی

۱۲ جمادی الثانیہ ۱۳۲۲ھ

۳۱ اگست ۲۰۰۱ء

مکو

مذہب حنفی کی عالمگیر

مقبولیت

ابن خلدون فرماتے ہیں کہ ”آج امام ابوحنیفہ کی فقہ کے پیرواہل عراق، مسلمانان ہندوچین و ماوراءالنہر اور تمام بلادِ عجم کے اہل اسلام ہیں۔“ یہ تو آج سے چار پانچ صدی قبل کا حال ہے، اتنی مدت میں اس کی وسعت میں کتنی تر قیاں ہوئیں، اس کا پھیلاؤ کتنا زیادہ ہوا، ابن خلدون کے بعد کی تصنیفات بتلا سکتی ہیں

مذہب حنفی کی عالمگیر مقبولیت

امام ابو حنیفہ کی مقبولیت خداداد ہے | ایک حدیث شریف کا مضمون ہے کہ خدا جب کسی اپنے بندے کو چاہتا ہے تو پہلے آسمانی مخلوقات، ملائکہ کرام میں اس کو شہرت دیتا ہے، پھر زمین میں اس کو حسن قبول عطا فرماتا ہے۔

مقبول بارگاہ سبحانی، محبوب ربانی، امام عالی مقام، ہمام مقام حضرت سیدنا ابو حنیفہؒ کی غیر فانی شہرت اور ان کے فقہ کی لازوال مقبولیت پر نظر کرتے ہوئے بلا تردد کہنا پڑتا ہے کہ۔

اِس سَعَادَتِ بَزُورِ بَارُو نِیْسَتِ تَا نَہِ بَخْشَدِ خَدَائِے بَخْشَدَہ
کیا یہ مقام حیرت نہیں کہ امام ہمام کی زندگی ہی میں آپ کی مخالفتیں کی جانے لگی تھیں، معاصرانہ چشمکیں ہوئیں، حاسدانہ جذبات سے کام لیا گیا، لیکن یہ کسے نہیں معلوم کہ تمام کارروائیاں فضول ثابت ہوئیں، ساری کوششیں رائیگاں گئیں، اور اس شور قیامت خیز میں بھی امام کی آواز دب نہ سکی، مقبولیت پر کوئی اثر نہ پڑا، اور دنیا نے دیکھ لیا کہ تھوڑی ہی مدت میں بلاد اسلامیہ کے گوشہ گوشہ میں یہ آواز پہنچ گئی۔

تلاذدہ امام کی تعداد | اور مختلف دیار و امصار کے نو سو سے اوپر ایسے لوگ نام بنام بتائے جاسکتے ہیں جنہوں نے امام صاحب کے سامنے زانوئے تلمذتہ کیا اور آپ سے حدیث و فقہ سیکھا۔ اس میں ان لوگوں کا شمار نہیں ہے جن کے نام ہم کو معلوم نہیں ہو سکے۔

آپ سمجھ سکتے ہیں کہ جس کی فقہ کے ناقلین ہزاروں کی تعداد میں ہوں، اس

کی کیا کچھ شہرت ہوگی، خصوصاً جب کہ ان میں ہر طبقہ کے لوگ، ہر جماعت کے اکابر، بھی ہوں۔ محدث، مفسر، ادیب، لغوی، مؤرخ، صوتی غرض ہر فن کے اہل کمال اس فقہ کے ناقل، اس کے سیکھنے والے اس پر کاربند ہوں تو اس کی مقبولیت کا کیا ٹھکانہ۔ وہ ممالک جہاں امام صاحب کا مذہب مقبول ہوا چنانچہ اسی وجہ سے شرق و غرب، عرب و عجم، نزدیک و دور ہر جگہ امام صاحب کے مذہب نے وہ مقبولیت حاصل کی جس کی نظیر تلاش کرنے سے نہیں مل سکتی۔

ابن خلدون کی شہادت | اس کے ثبوت میں اب سے چار پانچ سو برس پیشتر کے ایک مؤرخ کی شہادت میں پیش کرتا ہوں۔ اس سے اندازہ ہو سکے گا کہ کیسے کیسے دور دراز ممالک میں اس مذہب کی مقبولیت ہوئی ہے۔ ابن خلدون فرماتے ہیں کہ ”آج امام ابوحنیفہ کی فقہ کے پیرو اہل عراق، مسلمانان ہندو چین و ماوراء النہر اور تمام بلاد عجم کے اہل اسلام ہیں“۔ یہ تو آج سے چار پانچ صدی قبل کا حال ہے، اتنی مدت میں اس کی وسعت میں کتنی ترقیاں ہوئیں، اس کا پھیلاؤ کتنا زیادہ ہوا، ابن خلدون کے بعد کی تصنیفات بتا سکتی ہیں۔

مقبولیت کے اسباب | یہاں پہنچ کر ہر شخص کے دل میں ایک سوال پیدا ہوگا کہ آخر اس عام مقبولیت، وغیر فانی شہرت کے کچھ ظاہری اسباب بھی ہوں گے۔ ایک فلسفی مزاج کی یہ کہہ کر تسکین نہیں کی جاسکتی کہ یہ خداداد بات ہے اس لئے اس صحبت میں بالاجمال ضرور ایک سبب ذکر کرتا ہوں۔

۱۔ امام صاحبؒ کے مدارک اجتہاد نہایت غامض، قوت استنباط بے حد زبردست، طبیعت حد درجہ نکتہ آفریں تھی۔ میرے اس دعوے کے تسلیم کرنے میں اس آدمی کو تامل نہیں ہو سکتا جس نے کبھی امام کے مجتہدات متاملانہ نظر سے پڑھے، آپ کے طرق استنباط میں اچھی طرح غور کیا ہے لیکن ایسے حضرات کم ہیں۔

میرے اس دعوے کی تصدیق اس سے بھی ہوتی ہے، اور اس کو ہر شخص
بآسانی سمجھ سکتا ہے کہ امام موصوف کے معاصر اور قریب العہد فقہاء و محدثین آپ کی
فقہ کے مطالعہ کے دل سے آرزو مند رہتے تھے، اس کو حاصل کرنے میں الطائف اخیل
سے کام لیتے تھے، اور باوجود حافظ حدیث مجتہد فقیہ ہونے کے آپ کے قول کی
موافقت کرتے تھے اور اس پر فتویٰ دیتے تھے، چنانچہ:

(الف) امام سفیان ثوریؒ جن کا زبردست فقیہ و حافظ حدیث ہونا ایک
ناقابل انکار حقیقت ہے، آپ امام موصوف کے معاصر تھے آپس میں معاصرانہ
چشمک بھی رہتی تھی، تاہم آپ کے پاس فقہ ابی حنیفہ کے کچھ اجزاء پائے گئے، جن کا
آپ بشوق تمام مطالعہ کرتے تھے، اور آپ کو یہ تمنا کرتے سنا گیا کہ کاش اس کے اور
اجزاء بھی دستیاب ہوتے، اور بعض اوقات جب دل صاف رہتا تھا یہ کہتے بھی سنا گیا
کہ ہم اس شخص (ابو حنیفہ) کے بارے میں انصاف سے کام نہیں لیتے۔

(ب) حضرت عبد اللہ بن المبارکؒ امام صاحب کے شاگرد رشید اور فقہ حنفی
پر عامل تھے۔ عبد اللہ بن المبارک کا زہد و تقویٰ، امام فقہ و حافظ حدیث ہونا کوئی مخفی
بات نہیں ہے۔

(ج) حضرت امام اوزاعیؒ امام شام ایک بلند پایہ مجتہد و محدث ہیں، پہلے
آپ غلطی سے امام موصوف سے بدظن تھے، لیکن جب آپ کو فقہ ابی حنیفہ کے کچھ
اجزاء دکھائے گئے تو امام صاحب کے فضل و کمال کے دل سے معترف ہو گئے اور بقیہ
اجزاء کے دیکھنے کی بھی تمنا ظاہر کی۔

(د) یحییٰ بن سعید القطانؒ فن رجال و حدیث کے امام و رئیس ہیں، آپ امام
ابو حنیفہ کے قول پر فتویٰ دیتے تھے۔

(و) لیث بن سعد مسمری امام مسر مجتہد و حافظ حدیث مانے جاتے ہیں، اس

کے ساتھ ہی طبقات حنفیہ میں بھی آپ کا شمار ہے۔
(و) مالک بن انس امام مدینہ آپ کے زور اجتہاد قوت استنباط و استدلال کے مداح تھے۔

(ز) امام شافعی نے تمام لوگوں کو فقہ میں امام موصوف کا خوشہ چھیں قرار دیا۔
۱۰۔ خود امام محمد شاگرد ابوحنیفہ کی کتابوں سے نفع اٹھایا۔
(ح) امام بغداد احمد بن حنبل سے سوال کیا گیا کہ یہ دقیق و باریک مسائل آپ کو کہاں سے ملے، تو آپ نے فرمایا کہ محمد بن حسن شاگرد ابی حنیفہ کی کتابوں سے۔
(ط) یحییٰ بن معین سید المحدثین امام بخاری کے استاذ نے محمد بن حسن کی اجازت سے ان کی مشہور کتاب جامع صغیر لکھی۔

ان واقعات سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ چوٹی کے فقہاء و محدثین و مجتہدین امام ابوحنیفہ کے زور اجتہاد قوت استنباط اور آپ کی بے نظیر فقاہت اور بے مثال لیاقت کے قائل تھے، آپ کی فقہ پڑھتے تھے اور فائدہ اٹھاتے تھے، آپ کو فقہ میں استاذ الکمل مانتے تھے، آپ کے شاگردوں کی کتابیں جن میں آپ کے اقوال مذکور ہیں پڑھتے تھے، ان کی نقلیں لیتے تھے، ان سے اخذ کر کے مسائل بتاتے تھے پھر ان باتوں کو ظاہر بھی کر دیتے تھے، چوٹی کے لوگوں میں گرویدگی و شغف کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ متوسط درجہ کے لوگ اور طبقہ عوام بھی ایک دم سے اسی طرف جھک پڑیں، چنانچہ ایسا ہی ہوا۔

اتنا عرض کرنے کے بعد اجازت چاہتا ہوں میں نے اس صحبت میں اس مضمون کو بہت مجمل عرض کیا ہے کسی دوسری صحبت میں بشرط موقع بتفصیل عرض کروں گا انشاء اللہ۔

حبیب الرحمن الاعظمی

۱۲ شوال ۱۳۳۵ھ

مدرس اول مدرسہ مظہر العلوم بنارس

مثالب ابی حنیفہ کی تنقید

تاریخ خطیب کی روایات منقولہ اب سے پہلے علمائے اعلام کی مشق
تنقید کا تختہ بن چکی ہیں، اور بہت اچھی طرح ان کے تار و پود
بکھیرے جا چکے ہیں، ان کی سند و متن پر کافی جرہیں کی جا چکی ہیں،
ان کا پایہ اعتبار سے ساقط ہونا، افترا و کذب ہونا، باطل و موضوع
ہونا عقلی و نقلی دلائل سے ثابت ہو چکا ہے، پھر کاٹھ کی ہنڈیا بار بار
چڑھانا اڈیٹر محمدی جیسے کسی گانٹھ کے پورے کا کام ہو سکتا ہے۔

مثالب ابی حنیفہ کی تنقید

اڈیٹر محمدی کی بوکھلاہٹ | یکم مئی کا اخبار محمدی اس وقت میرے سامنے ہے، اس کے دوسرے صفحہ کے پہلے کالم کی ابتدائی چند سطریں میں بار بار پڑھتا ہوں اور اڈیٹر کی سراسیمگی و آشفتہ سری دیکھ دیکھ کر حیران ہو جاتا ہوں۔ چند ہی سطروں میں دو متضاد باتیں جو کبھی اکٹھی نہیں ہو سکتیں ایک شخص کی نسبت بے تکلف لکھ جاتا، اور اس کا پتہ نہ چلنا بوکھلاہٹ کا نتیجہ نہیں ہے تو کیا ہے؟ کوئی انصاف کرے کہ ایسے آدمی کو ہم کیا سمجھیں جو امام اعظم کو صاحب بزرگی و فضیلت، قبعین قرآن و حدیث (اہلحدیث) کا سردار، رای و قیاس کو قرآن و حدیث کا ماتحت جاننے والا، اپنی رای و قیاس کو دین کا جز نہ سمجھنے والا، اپنا مذہب قرآن و حدیث بتانے والا، مسائل اعتقادیہ میں مذہب اہلسنت کا پابند قرار دیتا ہے۔ اور اس کے ساتھ ان کے کچھ اقوال کو کھلبلی ڈالنے والا، زلزلہ پیدا کرنے والا، غیر معمولی، ٹھوس اور ایسے زبردست کلمات جو صاف قرآن و حدیث کے مخالف ہیں اور امام صاحب کو مسائل اعتقادیہ میں ایسی جرأت سے کام لینے والا جس سے ایک مسلم قلب کا پٹنہ لگتا ہے، بتاتا ہے۔

اجتماعِ ضدین | میں نہیں سمجھ سکتا کہ امام اعظم جب سردار اہلحدیث، ان کا مذہب قرآن و حدیث ہے، اور وہ مسائل اعتقادیہ میں مذہب اہلسنت کے پابند ہیں تو ان کے اقوال کھلبلی ڈالنے والے اور زلزلہ انداز کیونکر ہو سکتے ہیں۔ معاذ اللہ اسکا تو یہ مطلب ہوا کہ قرآن و حدیث، اور اقوال اہلسنت کھلبلی ڈالنے والے اور زلزلہ پیدا

کرنے والے ہیں، اسی طرح جب اڈیٹر محمدی امام اعظم کا مذہب قرآن و حدیث بتاتا ہے تو ان کے اقوال قرآن و حدیث کے صاف صاف مخالف کیسے ہو سکتے ہیں، کیا جماعت اہلحدیث کا پنجابی منطقی ہم جیسے قل اعوذ یوں کو اپنی منطق کے زور سے یہ سمجھانے کی تکلیف گوارا کرے گا کہ یہ اجتماع متضادین ہے یا نہیں؟

عذر گناہ بدتر از گناہ | ۱۵ مئی کی اشاعت میں گویا اس اشکال کو حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اور اس تضاد کو اٹھانے کی انتہائی سعی کرتے ہوئے لکھا گیا ہے کہ ”میں امام ہمام کو عابد زاہد عالم فاضل مجتہد بزرگ اور بڑا جانتا ہوں۔ میرا ایمان ہے ان سے احکام شرع میں غلطیاں ہوئیں بھی اور نہیں بھی ہوئیں۔ (محمدی ۱۵ مئی ص ۲) اخیر کے فقرہ سے یہ بتانا منظور ہے کہ جو اقوال کیم مئی کے محمدی میں نقل کئے گئے ہیں وہ اجتہادی غلطی کے منت پذیر ہیں۔

اڈیٹر محمدی کی دوسری بوکھلاہٹ | لیکن یہ اڈیٹر کی دوسری بوکھلاہٹ ہے، اور ان کا یہ ارشاد عذر گناہ بدتر از گناہ کا پورا پورا مصداق ہے، اس لئے کہ کیم مئی کے محمدی سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ”کلمات کفر“ قصدی حرکت کا نتیجہ ہیں چنانچہ لکھتا ہے کہ ”عقائد کے مسائل ہیں اور اس قدر ان میں ”جرات“ سے کام لیا گیا ہے کہ ایک مسلم قلب کا پٹنے لگ جائے۔“ اس عبارت میں ”جرات“ سے کام لیا گیا ہے ”بہت زیادہ قابل غور ہے۔ دوسروں کی ”بوکھلاہٹ“ اور بوکھلاہٹ کا الزام دینے والے کی مذہبی حرکت کس قدر مضحکہ خیز ہے کہ ایک تضاد کو اٹھانے کی کوشش کرتے کرتے ایک دوسرا کھلا ہوا تضاد بھی پیدا کر جاتا ہے اور اس کا احساس تک نہیں کرتا۔

ہم نہیں سمجھ سکتے کہ ایسا پریشان حواس، آشفتہ دماغ انسان ایک اخبار کی ادارت کے فرائض کیسے انجام دیتا ہوگا۔ اور اسی سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ وہ استنباط مسائل میں کیا کچھ گل کھلاتا ہوگا۔

اصل مطلب کی طرف رجوع ناظرین منتظر ہوں گے کہ وہ کھلبلی ڈالنے والے، زلزلہ پیدا کرنے والے، ٹھوس اور غیر معمولی کلمات کیا ہیں؟ جن کو قتل کر کے اذیتر محمدی پھولا نہیں سماتا کہ احناف اب یقیناً غیر مقلدیت کے آگے ہتھیار ڈال دیں گے۔

(اصل واقعہ) یوں ہے کہ تاریخ خطیب کے حوالے سے بھولا اذیتر چند اقوال امام اعظم کے نقل کر کے اور ان کو واقعی امام صاحب کے اقوال جان کر علمائے احناف سے مطالبہ کرتا ہے کہ ان کا جواب دیں ورنہ وہ ان کو لا جواب سمجھنے پر مجبور ہو گا۔ نادان اذیتر مارے خوشی کے اچھل اچھل پڑتا ہے کہ اس کو مذہب احناف کے مرقع بدنامی کی گلکاری کے لئے ایک نیا مسالہ ہاتھ آیا ہے۔ اور بزم تبرا کی زیب و زینت کے لئے بالکل اچھوتے سامان آرائش بہم پہونچے۔ اسکی بھی کچھ کم خوشی نہیں ہے کہ اس نئے اسلحہ کی پہلی بار نمائش کا فخر اسی کو حاصل ہے اور احناف کو ان کی کاٹ کا کوئی جواب اور اس کا کوئی روک معلوم نہیں ہے، اس لئے تو ان کے جواب کا بہت بلند آہنگی سے مطالبہ کرتا ہے، اور ان کا جواب ناممکن سمجھتے ہوئے پہلے ہی سے دھمکاتا ہے کہ جواب نہ آنے کی صورت میں ان کو لا جواب سمجھنے پر مجبور ہو گا۔

اس عاقبت نا اندیشانہ بر خود بالیدگی کی بڑی وجہ اذیتر محمدی کے دائرہ معلومات کی تنگی، اور بچھدانی کے باوجود ادعائے ہمہ دانی (یا بالفاظ دیگر جہل مرکب) ہے۔ کاش وہ کسی کام میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اس کے متعلق کافی معلومات بہم پہونچانے کے بعد اقدام کرتا تو اس کو اتنی ٹھوکریں نہ کھانی پڑتیں جن سے اس وقت اس کو دو چار ہونا پڑتا ہے۔

تاریخ خطیب کی روایات منقولہ اب سے پہلے علمائے اعلام کی مشق تنقید کا تختہ بن چکی ہیں، اور بہت اچھی طرح ان کے تار و پود بکھیرے جا چکے ہیں، ان کی سند و متن پر کافی جرحیں کی جا چکی ہیں، ان کا پایہ اعتبار سے ساقط ہونا، افتراء و کذب ہونا، باطل

و موضوع ہونا عقلی و نقلی دلائل سے ثابت ہو چکا ہے، پھر کانٹھ کی ہنڈیا بار بار چڑھانا
اڈیٹر محمدی جیسے کسی کانٹھ کے پورے کا کام ہو سکتا ہے۔

روایات خطیب کا مکمل جواب نہایت تفصیلی و تحقیقی ملک معظم ابوعیسیٰ نے دیا ہے،

جو صاحب تخت و تاج ہونے کے ساتھ صاحب قلم اور بینظیر فاضل بھی تھے۔ ملک معظم

نے اپنی اس بیش بہا تصنیف کو السہم المصیب فی کبد الخطیب کے نام سے

معنون کیا ہے۔ ملک معظم کے علاوہ اور بہت سے علماء نے اپنی تصنیفات میں روایات

خطیب کا موضوع و ناقابل اعتبار ہونا، اور جن اسانید سے وہ مروی ہیں ان کا مجروح

ہونا ذکر کیا ہے۔ اگر اڈیٹر محمدی کو یقین نہ آئے تو کم از کم ابن حجر کی شافعی کی الخیرات

الحسان جو بہت معروف و متداول ہے کسی سے بڑھوا کے میری صداقت کی داد دے۔

روایات خطیب کی تردید ابن حجر شافعی کے قلم سے ابن حجر و خطیب دونوں شافعی

المذہب ہیں، لیکن ابن حجر حق پسند و انصاف دوست ہیں، انھوں نے اپنے ہم مذہب

خطیب کی روایات کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہوئے ان کو پایہ اعتبار سے

ساقط قرار دیا ہے۔ الخیرات الحسان میں روایات خطیب کی تردید کے لئے ایک خاص

فصل اس عنوان سے منعقد کی ہے: الفصل التاسع والثلاثين في رد ما نقله

الخطيب في تاريخه من القادحين فيه اس کے ماتحت لکھتے ہیں:

اعلم انه لم يقصد بذلك إلا واضح ہو کہ اس سے خطیب کا ارادہ امام

جمع ما قبل في الرجل على عادة صاحب کے بارے میں مذکور اقوال کو

المؤرخين ولم يقصد بذلك جمع کرنا ہے جیسا کہ مؤرخوں کی عادت

انتقاصه ولا حط مرتبه، بدلیل ہوتی ہے، نہ کہ ان کا مقصد ان کی تنقیص

انه قدم كلام المادحين واكثر یا کسر شان ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے

منه ومن نقل مآثره، ثم عقبه کہ پہلے انھوں نے تعریف کرنے والوں

بذكر القادحين، ومما يدل
على ذلك ايضاً ان الاسانيد
التي ذكرها للقدح لا يخلو
غالبها من متكلم فيه او
مجهول، ولا يجوز اجماعاً
عرض مسلم بمثل ذلك
فكيف بامام من أئمة
المسلمين، وبفرض صحة ما
ذكره الخطيب من القدح عن
قائله لا يعتد به فإنه إن كان من
غير اقران الإمام فهو مقلد لما
قاله او كتبه اعداءه، وإن كان
من اقرانه فكذلك، لما مر أن
قول الاقران بعضهم في
بعضهم غير مقبول، وقد صرح
الحافظان الذهبي وابن حجر
بذلك قالوا: لا سيما إذا لاح
انه لعداوة او لمذهب إذ
الحسد لا ينجو إلا من عصمه
الله قال الذهبي ما علمت ان
عصراً سلم اهله من ذلك إلا

کے اقوال اور امام صاحب کے فضائل کو بہت
تفصیل سے نقل کیا ہے، اس کے بعد انھوں نے
کئی چیزوں کے اقوال نقل کیے: اور اس کی دلیل
یہ بھی ہے کہ وہ سندیں جن کو انھوں نے جرح کے
لیے نقل کیا ہے، ان میں سے بیشتر ایسے متکلم فیہ یا
مجهول راوی سے خالی نہیں ہیں، جن کی بنا پر کسی
بھی مسلمان کی بے حرمتی روا نہیں ہو سکتی، چہ
جائیکہ مسلمانوں کے ایک زبردست امام پر ان کی
بجہ سے جرح کی جائے۔ اور خطیب نے جو قدح
نقل کی ہے، اگر اس کے قائل سے اس قول کا صحیح
ہونا تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی اس کی کوئی
حیثیت نہیں ہوگی، اس لیے کہ وہ قول اگر امام
صاحب کے ہم عصروں کے علاوہ اور کسی کا ہے تو
وہ (اپنے قول میں) امام صاحب کے دشمنوں
کے قول یا تحریر کا مقلد ہوگا، اور اگر آپ کے کسی ہم
عصر کا ہے (تو جی بر عناد ہونے میں) اس کا بھی
یہی حال ہے، چنانچہ اوپر آچکا ہے کہ معاصر کی
جرح معاصر کے باب میں غیر مقبول ہے، اور
حافظ ذہبی اور حافظ ابن حجر نے اس کی تصریح کی
ہے، فرماتے ہیں: کہ خاص طور پر جب یہ معلوم
ہو کہ وہ جرح کسی عداوت یا مذہب کی بنیاد پر ہے

(تو نامقبول ہوگی)، اس لیے کہ حسد سے وہی بچ سکتا ہے

جس کو اللہ محفوظ رکھے، ذہبی فرماتے ہیں کہ میں نہیں سمجھتا کہ

نبیوں اور صدیقیوں کے علاوہ کوئی اور زمانہ اس سے محفوظ رہا

عصر النبیین

والصدیقین ۵۱۔

ابن حجر نے دو وجہوں سے ان روایات کو مردود قرار دیا ہے:

۱۔ ان روایات کی سندیں اس درجہ کمزور ہیں کہ ان سے کسی مسلمان کی آبرو

پر بھی دھبہ لگانا بالاجماع جائز نہیں، چہ جائیکہ کسی زبردست امام کی عدالت میں قادیان

بن سکیں، غرضیکہ ان کی اسانید اجماعی طور پر ناقابل قبول ہیں۔

۲۔ اگر بفرض محال یہ سندیں صحیح بھی ہوں تو بھی یہ روایات مقبول نہیں ہیں،

اس لیے کہ اگر یہ جروح امام اعظم کے ہم عصروں نے کی ہیں، تو معاصرانہ چشمک قرار

دے کر ان کو کوئی وقعت نہ دی جائے گی۔ اور اگر پچھلوں نے یہ جرحیں کی ہیں، تو چونکہ

انھوں نے معاصرین کی تقلید کی ہے اس لیے مقبول نہیں ہیں۔

ابن خلکان شافعی کے ہاتھوں روایات خطیب کی رسوائی | قاضی ابن خلکان باوجود

اور خطیب کی اس کارروائی پر اظہارِ ناپسندیدگی شافعی ہونے کے

خطیب کی اس کارروائی کو کہ انھوں نے تاریخ میں ان روایات کو کیوں جگہ دی، سخت

ناپسندیدگی و نفرت کی نظر سے دیکھتے ہیں، اور ان روایات کو گوزشتہ قرار دیتے ہوئے

نہایت زوردار الفاظ میں امام ہمام کے تدین و تقویٰ کا اعتراف کرتے ہیں، لکھتے ہیں:

وقد ذکر الخطیب فی تاریخہ شیئاً کثیراً ثم أعقب ذلك بذكر ما كان

الالبق تركه والإضراب عنه، فمثل هذا الإمام لا يشك في دينه ولا في

ورعه ولا تحفظه اه۔ کیسے صاف لفظوں میں اقرار کرتے ہیں کہ خطیب نے مدائح

و مناقب کے بعد جو روایات ذکر کی ہیں، انھیں ذکر نہ کرنا اور ان سے اعراض الائق اور

بہت مناسب تھا، اس لیے کہ اس جلیل القدر امام کا تقویٰ و تدین کسی طرح مشکوک نہیں۔

سیوطی شافعی کی زبانی خطیب کا تعصب امام سیوطی نے بہت جتنی کے ساتھ بے جا، اور ان کی روایات کی بے اعتباری خطیب کے کلام پر اعتماد کرنے سے منع کیا ہے، اور نہ صرف امام اعظم کے حق میں بلکہ دیگر ائمہ عظام کے حق میں بھی ان کے تعصب بے جا اور ناجائز تشدد کا اعتراف لیا ہے، لکھتے ہیں:

لا تغتر بكلام الخطيب فإن
عنده العصبية الزائدة على
جماعة من العلماء كأبي حنيفة
واحمد وبعض أصحابه
وتحامل عليهم بكل وجه
وصنف فيه بعضهم "السهم
المصيب في كبد الخطيب" اه
فی کبد الخطیب لکھا ہے

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ خطیب نے امام اعظم کی طرح امام احمد اور ان کے بعض اصحاب پر بھی حملہ کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا۔ ایک دوسرے مقام سے معلوم ہوا ہے کہ کیج بن الجراح پر بھی خطیب نے چوٹیں کی ہیں۔
ناوک نے تیرے صید نہ چھوڑا زمانے میں تڑپے ہے مرغ قبلہ نما آشیانے میں اسی وجہ سے

سبط ابن الجوزی کی رائے میں خطیب کہ اس قسم کے بہت سے حملے وہ سے یہ کوئی تعجب خیز بات نہیں دوسرے علماء وائمه پر بھی کر چکے ہیں، چنانچہ سبط ابن الجوزی اپنی تاریخ مرآة الزمان میں فرماتے ہیں: ليس العجب من الخطيب فإنه طعن في جماعة من العلماء.

شیخ محمد طاہر نے بھی مغنی میں ان روایات کو بہتان تسلیم کیا ہے۔ اور ان کی پرزور

تردید کی ہے مگر اس قدر احتیاط کی ہے کہ ناقل کا نام نہیں لیا ہے یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ ناقل کا نام ذکر کرنا بے ضرورت ہے۔ معنی کی یہ عبارت بحسنہ نقل کی جاتی ہے:

وقد نسب اليه من الاقارب ما
يجل قدره عنها من خلق القرآن
والقدر والار جاء وغير ذلك، و
لا حاجة الى ذكر قائلها. والظاهر
انه كان منزهاً عنها وبدل عليه
مانشر الله له من الذكر المنتشر
في الآفاق والعلم الذي طبق
الأرض والأخذ بمذهبه وفقهه؛
فلو لم يكن لله سر خفي فيه لما
جمع له شطر الاسلام او ما يقاربه
على تقليده حتى عبد الله بفقيهه
وعمل برأيه الى يومنا ما يقارب
اربعمائة وخمسين سنة وفيه ادل
دليل على صحته، وجمع ابو
جعفر الطحاوي وهو من اكبر
الأخذين بمذهبه كتاباً سماه
عقيدة ابي حنيفة وهي عقيدة اهل
السنة والجماعة وليس فيه شيء
ممانسه اليه وقد ذكر

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ امام اعظم
سے چند ایسی باتیں منسوب کی گئیں جن
سے ان کی شان بہت برتر ہے جیسے خلق
قرآن وغیرہ۔ ہمیں یہ بتانے کی
ضرورت نہیں کہ یہ باتیں ان کی نسبت
کس نے کہیں، ظاہر یہ ہے کہ امام اعظم
کی ذات ان الزامات سے یکسر بری
ہے، اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ خدا نے
ان کے ذکر اور ان کی فقہ، ان کے
مذہب کو آفاق میں ایک زبردست
شہرت عطا فرمائی ہے، اگر تائید ربانی ان
کے ساتھ نہ ہوتی اور کوئی سریزدانی ان
میں کارفرمانہ ہوتا، تو آدھی اسلامی آبادی
ان کے جھنڈے تلے نہ آجاتی، علامہ
طحاوی نے جو مذہب حنفی کے زبردست
واقف کار اور اسی مذہب کے پابند ہیں،
عقیدۃ ابي حنيفة کے نام سے ایک کتاب
تصنیف کی ہے، وہ عقائد اہل السنۃ
والجماعت کے بالکل موافق ہے، اور

ایضا سب قول من قال اس میں ان باتوں میں کوئی بات نہیں ہے۔ یہ بھی
عنه ولا حاجة لنا الى بتایا جا چکا ہے کہ افترا پردازوں نے یہ باتیں امام
ذکره فان مثل ابی حنیفة سے کیوں منسوب کی ہیں؟ ہمیں ان کا ذکر کی
ومحله فی الاسلام لا ضرورت نہیں اس لئے کہ ابو حنیفہ کی جو عظمت
یحتاج الی دلیل اسلام میں ہے اور اہل اسلام میں جو قدر و منزلت
الاعتذار۔ ان کو حاصل ہے وہ ہم کو اس کی اجازت نہیں دیتی۔

امام شعرانی اور نزہت ابو حنیفہ کی پر زور تائید امام شعرانی نے میزان کبریٰ میں
حضرت امام اعظم کی طرف سے خوب خوب داویدافت دی ہے، اور ان لوگوں کے
ساتھ نہایت سختی سے پیش آئے ہیں جنہوں نے امام اعظم پر بیجا تہمت تراشیاں کی
ہیں، مگر احتیاط اتنا ملحوظ ہے کہ ان لوگوں کا نام نہیں لیتے۔ لکھتے ہیں:

حاشاہ رضی اللہ عنہ من یعنی حاشا کہ امام موصوف خدا کے دین میں
القول فی دین اللہ بالرأی اپنی اس رائے سے کام لیں جس کی نہ کتاب
الذی لا یشہد لہ ظاہر کتاب اللہ موافقت کرتی نہ حدیث رسول، جس
ولا سنة ومن نسبه الی ذلک شخص نے امام موصوف کو یہ تہمت لگائی ہے
فبینہ وبين الموقف الذی وہ اُس موقف حساب میں جواب دہ ہوگا
یشیب فیہ المرد، (ص ۵۱) جہاں بچوں کے بال سپید ہو جائیں گے۔

میزان کبریٰ میں ایک عنوان یہ قائم کیا گیا ہے فصول فی بعض
الاجوبة عن الامام ابی حنیفة اسمیں مخالفین کے کئی ایک اعتراضات کا نہایت
تحقیق سے جواب دیا گیا ہے، اسی عنوان کے تحت ایک جگہ فرماتے ہیں:

ولا عبرة بكلام بعض المتعصبين یعنی بعض متعصبین نے جو امام کے حق
فی حق الامام ولا بقولهم انه من میں بدگوئی کی ہے درخور اعتبار نہیں، اور نہ

جمعة اهل الراى بل كلام من
يطلعن في هذا الامام عند
المحققين يشبه الهذيانا الخ
(ص ۶۰)

یہی درست ہے کہ امام صاحب پابند رائے
تھے، بلکہ امام کے حق میں جو طعن کرے اس
کا کلام محققین کے نزدیک بکواس، اور
مجنوں کی بڑ سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔

ملا معین | در اسات اللیب میں ملا معین نے خطیب بغدادی کو مفرط، اور ان کے کلام کو
بے اعتبار قرار دیا ہے، فرماتے ہیں:

وكذلك الخطيب البغدادي قد
افراط في ذلك ولم يعأ بهما
(الدار قطنی والخطیب) وبمن
حذى حدوهما مع الاتفاق على
توثيقه و جلالة قدره وعظيم
منقبته التي بها نال العلم في الثريا
اه

یعنی دار قطنی کی طرح خطیب نے بھی
افراط سے کام لیا ہے اور اپنی حد سے
آگے نکل گئے ہیں، ان دونوں بزرگوں
اور ان کے امثال کے کلام کی طرف اس
اجماع کی موجودگی میں اصلاً توجہ نہیں کی
گئی ہے جو امام کی ثقاہت، جلالت قدر
اور عظمت مناقب پر قائم ہو چکا ہے

سب کے اخیر میں

مولانا عبدالحی لکھنوی کی رائے گرامی | پیش کی جاتی ہے کہ غیر مقلدین بھی مولا نا
ممدوح کی وسعت نظر، و بے تعصبی کے مداح ہیں۔ مولانا ممدوح نے تعلیق مجد کے
مقدمہ میں روایات خطیب کو غیر معتبر، بلکہ مجروح و مردود فرمایا ہے:

وبعض الجروح لا تثبت برواية
معتبرة كروايات الخطيب في
جرحه واكثر من جاء بعده عيال
على روايته فهي مردودة و

[اور بعض جرحیں معتبر روایتوں سے ثابت
نہیں ہوتی ہیں جیسے خطیب کی
روایتیں ان کے (امام صاحب) کے
بارے میں، اور خطیب کے بعد کے اکثر

مجر و حہ۔

اس کی روایتوں کے خیال میں پس یہ سب

مجر و حہ اور مردود ہیں |

کیا علمائے متفقین کے ان اقوال و آراء کے بعد بھی کوئی باغیرت و اتف کار روایات خطیب کے جواب کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

ان اقوال کے بعد چنداں ضرورت نہیں تھی کہ ہم ان روایات کی بے اعتباری و کمزوری ظاہر کرنے کیلئے اس سے زیادہ آپ کی سمع خراشی کریں، تاہم یہ جواب مجمل ہے، اس لئے ہم اس کی تھوڑی سی تفصیل اور وضاحت مناسب سمجھتے ہیں۔
تنقید روایات خطیب | اصل مقصد سے پیشتر یہ بتا دینا مفید ہوگا کہ اسلامی نقطہ نظر سے ہر کلمہ گو کی عیب جوئی و نکتہ چینی بلا ضرورت دینیہ حرام ہے، خصوصاً کسی ولی کسی بزرگ کی اہانت کو خدا سے اعلان جنگ کا مرادف قرار دیا گیا ہے، اس لئے اولاً تو اس کام کے نزدیک نہ جانا چاہئے، لیکن اگر کوئی ضرورت شرعی اس کے لئے مجبور رہے۔ تو آیہ کریمہ ان جاء کم فاسق بنیاً فتبینوا کے حکم کے ماتحت اصولاً ضروری ہے کہ جو الزام کسی کو دیا گیا ہے اس کی کامل تحقیق کر لی جائے، اس لئے بحیثیت ایک مسلمان ہونے کے اڈیٹر محمدی کا فرض تھا کہ جب اس نے تاریخ خطیب سے معائب ابی حنیفہ نقل کئے تھے تو پہلے یہ دیکھ لیتا کہ ان کا اسناد کی حیثیت سے کیا پایہ ہے، ان معائب کے ناقلین کا کیا درجہ ہے، کہیں ان کی عدالت و ثقاہت تو مشکوک نہیں یا ان کو امام موصوف سے بغض و عناد تو نہیں تھا؟ لیکن اس نے اس کی کچھ پروا نہ کی کہ اس کی یہ حرکت قرآنی حکم کے خلاف ہوگی، یا یہ کام خدا سے اعلان جنگ کے مرادف ہوگا۔ نامہ اعمال سیاہ کرنے کے لئے سیاہی مفت ہاتھ آگئی تھی اب اسکی بلا کو غرض پڑی تھی کہ اس جھگڑے میں پڑتا۔

کیا ایسی حالت میں کہ ان روایات کی صحیح اسناد کے متعلق کوئی ثبوت پیش

نہیں کیا گیا ہے ہماری طرف سے یہ جواب کافی نہ ہوگا کہ ہم کو ان روایات پر وثوق نہیں، ان کی صحت ہم کو تسلیم نہیں ہے اور اس کے بعد اصولاً اذیئر محمدی کا فرض ہوگا کہ ان ہر سہ روایات کے سلسلہ اسناد کے تمام رواۃ کی عدالت و ثقاہت و بے تعصبی کے ثبوت میں ائمہ و نقاد فن کے اقوال پیش کرے، کیا اذیئر محمدی اس فرض سے سبکدوش ہونے کی کوشش کرے گا؟

ہم سر درست ہر سہ اسانید کے ایک ایک راوی کے متعلق کتب رجال سے ایسی جروح نقل کرتے ہیں جو ان روایات کے اعتبار رکھونے کے لیے کافی اور ان کے بطلان کے لیے بہت ہیں۔

۱۔ پہلی روایت کی اسناد میں حارث بن عمیر واقع ہے، ان کی نسبت ابن حبان اور حاکم صاحب مستدرک کا قول ہے کہ یہ اچھے اچھے ثقہ لوگوں کا نام لے کر مصنوعی باتیں روایت کرتے ہیں، حافظ ذہبی کو بھی ان میں کھلی کمزوری نظر آتی ہے، حافظ موصوف میزان الاعتدال میں فرماتے ہیں: ما أراه إلا بين الضعف قال ابن حبان قال في الضعفاء روى عن الأثبات الأشياء الموضوعات، وقال الحاكم: روى عن حميد وجعفر الصادق أحاديث موضوعة۔

یہ معلوم کرنے کے بعد ہر شخص فیصلہ کر سکتا ہے کہ اس روایت کا کیا پایہ ہے، کیا یہ جاننے کے بعد کہ اس روایت کے راوی یہی حضرت حارث بن عمیر ہیں، کوئی انصاف پسند اس کے باطل و موضوع ہونے میں شک کر سکتا ہے۔

۲۔ دوسری روایت کے سلسلہ اسناد میں ایک بزرگ محبوب بن موسیٰ اظہا کی ہیں، ان کی نسبت دارقطنی نے کہا کہ قوی نہیں ہیں۔ امام ابوداؤد نے فرمایا کہ ان کی حکایات جب تک کسی کتاب میں دیکھ نہ لی جائیں، یا وہ خود کتاب دیکھ کر نہ بیان کریں، قابل التفات نہیں۔ حافظ ذہبی میزان میں کہتے ہیں: قال الدارقطنی:

لبس بالقوی قال ابو داود: لا یلتفت الی حکایاتہ الا من کتاب۔
اب ہر شخص خود فیصلہ کرے امام ابو داود کے اس فیصلہ کے بعد ۱۰۰ کا یہ جو
خطیب نے ان کی بیان کی ہے مقبول ہو سکتی ہے؟ ہرگز نہیں۔

۳۔ تیسری روایت میں محمد بن فضیل مذکور ہیں، ان کی نسبت میزان
الاعتدال میں ہے: شیعہ محترق، یعنی یہ نہایت کٹر شیعہ تھے۔ اصول حدیث سے
باخبر آدمی اچھی طرح جانتا ہے کہ ہوئی پرستی اور بدعت میں جب کسی کو غلو ہو جائے، تو
اس کی روایات سے اعتبار اٹھ جائے گا، اور یہ بات کچھ روایات حدیث سے مخصوص
نہیں ہے، بلکہ اس کی ان باتوں پر بھی اعتبار نہ کریں گے جو کسی ایسے شخص کی نسبت
بیان کرے جو اس سے اختلاف رائے رکھتا ہو، خصوصاً جب کوئی شیعہ امام اعظم کی
نسبت کچھ بیان کرے، اس لیے کہ شیعوں کو جو عناد و تعصب امام اعظم سے ہے اس
سے ایک واقف کار اچھی طرح واقف ہے، اگر کسی کو اس میں شک ہو تو مجتہد شیعہ
مولوی ناصر حسین لکھنوی کی استقصاء الافہام کا مطالعہ کرے، اور شیعہ کی مستند ترین
کتاب کافی میں بھی میرے اس دعویٰ کی شہادتیں موجود ہیں۔ اس لیے اذیر محمدی کی
منقولہ روایات میں سے پہلی اور دوسری کی طرح تیسری بھی کسی طرح قابل قبول
نہیں۔

حنفیہ کرام اور اتباع

حدیث

ابو حنیفہ فرماتے تھے کہ کسی کو مجاز نہیں کہ کتاب اللہ یا سنت یا اجماع امت کے ہوتے ہوئے قیاس کرے۔ اور جب صحابہؓ کا کسی بات میں اختلاف ہو تو ہم اس میں سے وہ لے لیتے ہیں جو کتاب اللہ و سنت کے قریب ہو اور اس کے ماسوا سے بچتے ہیں..... اور ابو حنیفہؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ ہم فرمودہ خدا اور رسول سے سرِ موتجاوز نہیں کرتے، اور صحابہؓ کے مختلف فیہ مسئلہ سے اچھی بات نکال لیتے ہیں، اور ان کے غیر کے اقوال لیتے بھی ہیں اور نہیں بھی لیتے

حنفیہ کرام اور اتباع حدیث

یہ واقعہ ہے کہ ہر راہرو اپنے اختیار کئے ہوئے راستے کے نشیب و فراز سے جتنی واقفیت رکھتا ہے اتنا ہی دوسرے راستے سے بھی واقف نہیں ہوتا۔ ٹھیک اسی طرح ہر آدمی اپنے پسند کئے ہوئے مذہب کے اصول و فروع اور دیگر امور سے جتنا خبردار ہوتا ہے، اتنی ہی دیگر مذاہب کی بھی واقفیت نہیں رکھتا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ جب کسی دوسرے مذہب کے اصول یا فروع میں گفتگو کرتا یا قلم اٹھاتا ہے تو اسکی زبان غلطی اور اسکا قلم لغزش سے مامون نہیں رہتا۔ یہ کچھ مذہب اور امور دینیہ ہی کے ساتھ مختص نہیں بلکہ ہر سوار جو کسی خاص میدان کا مشہور ہو اور جب دوسرے جو لا نگاہ میں اپنا گھوڑا دوڑانا چاہے تو ٹھوکر کھانے سے کم محفوظ رہتا ہے۔ چنانچہ بڑے بڑے قبحہرین کو دیکھو گے کہ انہوں نے نقل مذہب میں سینکڑوں غلطیاں کی ہیں۔ اور بڑے بڑے مصنفین کے قلم اس عیب سے پاک نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہمارے اہل حدیث بھائیوں نے ہمارے مذہب میں کلام کرنا شروع کیا اور اعتراضات کی بوچھاڑ کی تو بہت سی ایسی بے سرو پا باتیں بھی لکھ دیں، جنکا ہمارے مذہب میں پتہ نہیں۔ اور محض عوام کو بدگمان بنانے کیلئے بہت سے مسائل کی اصلی صورتیں بدل کر اور بد نما بنا کر منظر عام میں لائے جنکا حنفی مذہب میں وجود تک نہیں۔ پہلی صورت کو تو ہم عدم تحقیق ہی پر محمول کرتے ہیں لیکن صورت ثانیہ میں تعصب اور اغراء عوام کو بھی دخل ہے۔ جو اخلاق کی انتہائی کمزوری کا بین ثبوت ہے اور فساد اہوا اور کثافت جذبات کا بدترین منظر۔ چونکہ حنفی مذہب ان بیجا الزاموں سے جو اسکے سر تھوپے جاتے ہیں، یکسر پاک

ہے اسلئے میں اس مختصر تحریر میں مدافعانہ طریق پر اصولی اعتراضات کے جواب دینے کی کوشش کروں گا جنہیں وقتاً فوقتاً بے سوچے سمجھے ہمارے بھائی ہم پر کرتے رہتے ہیں۔

ہمارے بھائیوں کا مذہب حنفی پر کسی لحاظ سے سب سے بڑا اور اہل اعتراض یہ ہے کہ: ”حنفی مذہب آراء و قیاسات کا مجموعہ ہے اس میں حدیث صحیح و مرفوع بھی رائے و قیاس کے سامنے بے وقعت اور ناقابل عمل ہے“

یہ وہی مغالطہ ہے جس کے بڑے بڑے اہل اعلام اہل حدیث بھی شکار ہیں۔ اور یہی اعتراض ہے جس کی وجہ سے بہت سے کم عقل حنفی مذہب سے بدگمان ہو کر منحرف ہو گئے اس لحاظ سے اسکی اہمیت اور زیادہ ہو گئی۔ اسلئے میں چاہتا ہوں کہ حقیقت کا چہرہ بے نقاب کروں۔ میرے نزدیک اس اعتراض کے مہمل ثابت کرنے کے چند طریقے ہیں، حنفیہ کے طرز عمل اور ان نصوص کے علاوہ جو امام الحنفیہؒ سے بسند صحیح منقول ہیں جنہیں میں آئندہ لکھوں گا، عقل سلیم بھی اس اعتراض کی لغویت تسلیم کرنے میں ذرا تامل نہیں کرتی۔ اسلامی دنیا اس پر متفق ہے کہ امام الحنفیہ اور حقیقت کا بانی اول دنیا کی ان برگزیدہ ہستیوں میں ہے جنہیں اللہ نے اپنی زمین میں مقبولیت تامہ سے سرفراز فرمایا ہے۔ اور وہ مبارک وجود ہے جسے زہد و تقویٰ کی تصویر، خوفِ خدا و خشیتِ الہی کا مجسمہ کہنا مبالغہ نہیں اور ان باتوں کو ہمارے بھائی بھی تسلیم کرتے ہیں۔ تو ایسی صورت میں ایسے اللہ والے اور پاکباز کی نسبت یہ خیال کرنا کہ وہ اپنی رائے و قیاس کے سامنے احادیث نبویہ کو وقعت نہیں دیتا اور اسکا قائل ہونا صریح تناقض ہے۔ اسلام میں جسکا یہ مرتبہ ہوا اسکی نسبت یہ کیونکر گمان کیا جاسکتا ہے کہ وہ نصوص صحیحہ قرآنیہ و حدیثیہ ”افراہت من اتخذ الہہ ہواہ“ الآیۃ و ”لا یومن احد کم حتی یکون ہواہ تبعالما جنت بہ“ و ”اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول“ کی کھلم کھلا مخالفت کریگا۔ ایک

ذرا سا عقل والا تھوڑی دیر کیلئے بھی (امام صاحب کے زہد و اتقا پر نظر کرتے ہوئے) اسے تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہو سکتا۔ یہ وہ عقل صحیح ہے جو اس اعتراض کی لغویت ظاہر کر رہی ہے۔ اس سے قطع نظر کی جائے، تو امام الحنفیہ کا وہ قول، جسے ابن عبدالبر وغیرہ نے سند صحیح روایت کیا ہے، پڑھنے کے بعد تو اس اعتراض کے بطلان میں کوئی شک بھی باقی نہیں رہتا۔ ابن عبدالبر، ابن الشنہ وغیرہ امام اعظم سے نقل فرماتے ہیں:

اذا صح الحديث فهو مذهبي [جب حدیث کی صحت ثابت ہو جائے تو وہی

میرا مذہب ہے]

اور ملا علی قاری محدث مناقب میں تحریر فرماتے ہیں:

عن الحسن بن زياد انه كان يقول ليس لاحد ان يقول براه مع نص عن كتاب الله او سنة رسول الله او اجماع عن الامة و اذا اختلف الصحابة على اقوال نختار منها ما هو اقرب الى الكتاب او السنة و نجتنب عما جاوز ذلك فالاجتهاد موسع على الفقهاء لمن عرف الاختلاف و قاس فاحسن القياس و على هذا كانوا و روى عنه ما جاء عن الله و رسوله لا نتجاوز عنه و ما اختلف فيه الصحابة اخترناه و

[حسن بن زياد سے منقول ہے کہ ابو حنیفہ فرماتے تھے کسی کو مجاز نہیں کہ کتاب اللہ یا سنت یا اجماع امت کے ہوتے ہوئے قیاس کرے، اور جب صحابہ کا کسی بات میں اختلاف ہو تو ہم اس میں سے وہ لے لیتے ہیں جو کتاب اللہ اور سنت کے قریب ہو، اور اسکے ماسوا سے بچتے ہیں، تو اس فقیہ کے لئے جو اختلاف کو پہچانتا ہو اور اچھا قیاس کر سکے، قیاس کی گنجائش ہے اور سلف صالحین کا یہی طریقہ تھا۔ اور ابو حنیفہ سے یہ بھی مروی ہے کہ ہم فرمودہ خدا و رسول سے سرمو تجاوز نہیں کرتے، اور صحابہ کے مختلف فیہ مسائل بے اچھی بات نکال

ما جاء عن غيرهم اخذنا و تركنا لیتے ہیں، اور انکے غیر کے اقوال لیتے بھی ہیں اور نہیں بھی لیتے !

ان سب سے زیادہ اہل جواب جو اس اعتراض کے تار و پود بکھیر کے رکھ دیتا ہے اور اسکو بخ و بن سے اکھیر پھینکتا ہے۔ جس کے بعد نہ صرف اس اعتراض کی لغویت ظاہر ہو جاتی ہے بلکہ حنفیہ کا کامل طور پر متبع سنت اور رائے و قیاس سے حتی المقدور مجتنب ہونا بھی پوری طرح روشنی میں آ جاتا ہے۔ وہ حنفیہ کے طرز عمل کا منظر عام میں لانا ہے۔ میں حنفیہ کرام کے طریق استنباط مسائل پر مفصل تبصرہ نہیں کرنا چاہتا ہوں۔ صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ آپ حنفیہ کے اصول فقہ کا مطالعہ کریں، اس کے ہزاروں مسئلوں میں ایک اہم مسئلہ یہ بھی ملیگا۔

خبر آحاد کے ہوتے ہوئے قیاس قابل عمل نہیں اس مقام پر علم خلاف کے موجد اور امام محمد کے چار واسطوں سے شاگرد۔ قاضی ابو زید و بوسی کی کتاب تائیس النظر کی طرف آپکی توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں۔ وہ حنفیہ و مالکیہ کے درمیان مختلف فیہا اصول کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الاصل عند علما لنا الثلاثة ان الخبر المروى عن النبي صلى الله عليه وسلم من طريق الآحاد مقدم على القياس الصحيح و عند مالک القياس الصحيح مقدم على الخبر الآحاد

[ہمارے تینوں علماء کے نزدیک اصل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ سے بذریعہ آحاد روایت کی ہوئی حدیث قیاس صحیح پر مقدم ہوتی ہے، اور امام مالک کے نزدیک قیاس صحیح خبر واحد پر مقدم ہوتا ہے]

پھر اصل پر تیرہ تفریعیں لکھ کر اسکا علمی ثبوت دیا ہے اور اصول فقہ کی مشہور درسی کتاب نور الانوار میں ہے:

بل خبر کل راوِ عدل مقدم علی بلکہ ہر عادل راوی کی خبر قیاس پر مقدم
القیاس اذالم یکن مخالفاً للكتاب ہوتی ہے تا وقتیکہ کتاب اللہ اور سنت
والسنة المشهورة (ص ۱۸۴) مشہورہ کے خلاف نہ ہو]

اور شاہ ولی اللہ صاحب محدث انصاف میں لکھتے ہیں:

بل المنقول عنہم ان [بلکہ ان حضرات سے منقول یہ ہے کہ خبر
خبر الواحد مقدم علی القیاس واحد قیاس پر مقدم ہوتی ہے، کیا دیکھتے نہیں
الا ترى انہم عملوا بخبر ابی کہ ان حضرات نے روزہ دار کے باب میں
ہریرۃ فی الصائم اذا اکل جبکہ وہ بھول کر کھاپی لے ابو ہریرہؓ کی حدیث
وشرب ناسیا وان کان مخالفاً پر عمل کیا ہے، گو کہ وہ قیاس کے مخالف ہے،
للقیاس حتی قال ابو حنیفۃ لولا یہاں تک کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر
الروایۃ لقلت بالقیاس (ص ۳) حدیث نہ ہوتی تو میں قیاس پر فتویٰ دیتا]

اور اگر عملی اس کا ثبوت دیکھنا چاہتے ہیں تو کم از کم ہدایہ کا بغور مطالعہ کریں
آپ سینکڑوں فروع میں یہ پائیں گے کہ جہاں حدیث کی وجہ سے قیاس متروک
ہے۔ میں نمونہ کے طور پر چند مثالیں آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں:

۱:- رکوع و سجود والی نماز میں قہقہہ بالغ ہمارے یہاں ناقض وضو ہے۔ قیاس
مقتضی تھا کہ ناقض نہ ہوتا چنانچہ شافعیہ باقتضاء قیاس اسی کے قائل ہوئے۔ مگر ہمارے
اصحابؒ نے حدیث کی وجہ سے قیاس چھوڑ دیا۔ ہدایہ (ص ۱۲) میں ہے ”والقیاس
انہالا تنقض“ پھر حدیث نقل کر کے لکھتے ہیں ”و بمثلہ یترک القیاس“

۲:- روزہ دار اگر بھول کر کھاپی لے۔ ہمارے یہاں روزہ فاسد نہیں ہوتا۔
قیاس چاہتا تھا کہ فاسد ہو جائے چنانچہ امام مالک نے مقتضائے قیاس ہی پر عمل کیا۔ مگر
حنفیہ حدیث ابی ہریرہؓ کی وجہ سے قیاس کو متروک رکھتے ہیں۔ (ہدایہ ص ۱۹۶)

۳:- ہمارے یہاں اعتکاف کیلئے روزہ شرط ہے۔ شافعیہ خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے اسے نہیں مانتے مگر حنفیہ نے حدیث ”لا اعتکاف الا بالصوم“ کی وجہ سے قیاس چھوڑ دیا، ہدایہ میں ہے:

ولنا قوله عليه السلام "لا اعتكاف الا بالصوم والقياس في مقابلة النص المنقول غير مقبول" (ص ۲۰۹) [ہماری دلیل آپ کی یہ حدیث ہے کہ اعتکاف نہیں ہے مگر روزہ میں، اور قیاس نص منقول کے مقابلہ میں غیر مقبول ہے]

۴:- شیخین کے یہاں قاعد (بیٹھنے والے) کے پیچھے قائم (کھڑا رہنے والا) نماز پڑھ سکتا ہے۔ امام محمد خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے اسے نہیں مانتے۔ مگر شیخین نے نص کی وجہ سے مان لیا:

و نحن تركناه بالنص و هو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم اخر صلاته قاعداً و القوم خلفه قياماً" (ص ۱۰۷) [اور ہم نے اس کو اس نص کی وجہ سے چھوڑ دیا جو رسول اللہ ﷺ سے روایت کی گئی کہ آپ نے آخری نماز بیٹھ کر پڑھی در انحالیکہ لوگ آپ کے پیچھے کھڑے تھے]

۵:- بیع سلم قیاس کی رو سے ناجائز ہونی چاہئے تھی مگر نص کی وجہ سے قیاس

چھوڑ دینا پڑا

والقياس وان كان باه و لكننا تركناه بما روينا و وجه القياس انه بيع المعدوم اذ المبيع هو المسلم فيه (ہدایہ ص ۷۶) [اور قیاس اگرچہ اس کو قبول نہیں کرتا ہے لیکن ہم نے روایت کی وجہ سے اس کو چھوڑ دیا اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ بیع معدوم ہے اس لیے کہ بیع تو وہ چیز ہوتی ہے جس کو دیا جاسکے]

یہ ایک مختصر خاکہ ہے حنفیہ کرام کے طرز عمل کا اس سے ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ

ان کے یہاں قیاس کا کیا مرتبہ ہے اور انکو اتباع سنت کا کتنا لحاظ ہے اور وہ اس بارے میں کتنے متشدد ہیں۔ دوسرے ائمہ نے اگرچہ ہم سے کہیں زیادہ قیاس کو وقعت دی لیکن انہیں کوئی کہنے والا نہیں اور حنفیہ کرام پر ہر کس و نا کس آواز سے کتا ہے۔ آہ!

تھے چاہنے والے بُت مہوش کے ہزاروں

انگشت نما داغ ہوئے ساری سبھا میں

انتہا ہو گئی کہ حنفیہ نے اپنے اصول میں اسے بھی داخل کر دیا کہ ”قول صحابی جو خلاف قیاس ہو“ اسکے ہوتے ہوئے قیاس نامقبول و متروک ہے آپ نے سمجھا یہ کیوں؟ صرف اس وجہ سے کہ صحابی نے وہ بات قیاس سے تو کہی نہیں کیونکہ وہ خلاف قیاس ہے۔ اور صحابی کی شان اس سے ارفع ہے کہ اس کے منہ سے نکلی ہوئی بات کو گزاف کا مرتبہ دیا جائے۔ جب دونوں صورتیں باطل ہیں تو ظاہر ہے کہ اس کا یہ قول کسی حدیث نبوی سے یا خود نبی کریم کے الفاظ ہوں گے، صحابی کے ایسے قول کو محمد ثنین کی اصطلاح میں مرفوع حکمی کہتے ہیں۔ الغرض صحابی کا ایسا قول صرف اس بنا پر کہ قرآن اسکے حدیث نبوی ہونے کے شاہد ہیں۔ باوجودیکہ اس میں رفع کی تصریح نہیں قیاس پر مقدم ہے۔ ایک بارتائیس النظر کی طرف پھر آپ کو متوجہ کرتا ہوں۔ قاضی صاحب لکھتے ہیں:

الاصل عند اصحابنا ان قول	[ہمارے اصحاب کے نزدیک اصل یہ
الصحابی مقدم علی القیاس لان	ہے کہ صحابی کا قول قیاس پر مقدم ہوتا
القیاس یخالفه ولا یجوز ان یقال	ہے، اس لیے کہ وہ قیاس کے خلاف ہے
انه قاله جزا فاف الظاهر انه قاله	اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ صحابی کی بات
سماعا من رسول الله صلى الله	گزاف ہے، تو ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے
عليه وسلم (ص ۵۵)	آنحضرت ﷺ سے سن کر یہ کہا ہوگا]

اور چونکہ امام شافعی اس اصل کے مخالف ہیں اسلئے چند خلافی مسائل ذکر کر کے خلاف ظاہر کر دیا ہے مثلاً:

۱:- کسی نے اپنے لڑکے کے ذبح کی نذر مانی تو ہمارے یہاں ایک بکری ذبح کرنی ضروری ہے کیونکہ ابن مسعودؓ سے یونہی مروی ہے اور امام شافعی کہتے ہیں اس پر کچھ نہیں۔

۲:- ایک ذمی دوسرے ذمی کے ہاتھ شراب بیچ سکتا ہے اسلئے کہ حضرت عمرؓ کا فتویٰ ہے: "دعوا الہم بیعہا وخذوا العشر من اثمانہا" اور امام شافعی خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے ناجائز کہتے ہیں۔

۳:- کسی نے کسی کی داڑھی مونڈ دی۔ پھر نہ جہی تو ہمارے یہاں مونڈنے والے پر حضرت کے فتوے کی وجہ سے دیت واجب ہے۔ امام شافعی یہ کہتے ہیں کہ حکومت پر عدل واجب ہے کہ قیاس اسی کو چاہتا ہے۔

ابھی مجھے بہت کچھ کہنا تھا کہ افسوس صحبت نے طول کھینچا اور ناظرین کے مال کا خیال اس سے زیادہ غفلت کو مقتضی نہیں۔ اسلئے دو جتنی محدثوں کی چند سطریں جو میرے دعوے کی تائید میں ہیں نقل کر کے بادل ناخواستہ رخصت ہوتا ہوں۔

۱:- امام محدث حافظ محی الدین عبدالقادر قرشی الجواہر المہدیہ کی کتاب جامع میں ایک موقع پر لکھتے ہیں:

اما عند الشيخ ابی الحسن الکرخی	یعنی شیخ ابوالحسن کرخی اور انکے اصحاب
و من تابعه من الاصحاب فلیس فقه	کے نزدیک راوی کا فقیہ ہونا حدیث
الراوی شرطاً فی تقدیم الخبر علی	کے مقدم ہونے کیلئے شرط نہیں ہے،
القیاس بل یقبل خبر کل عدل	بلکہ ہر عادل ضابطہ راوی کی خبر
ضابط اذا لم یکن مخالفاً للکتاب	بشرطیکہ کتاب اللہ یا سنت مشہورہ کے

او السنة المشهورة و تقدم على القياس. قال ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء قال فى التحقيق فى شرح الاخسيكىشى للامام عبد العزيز وقد عمل اصحابنا بحديث ابى هريرة اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس وقد ثبت عن ابى حنيفة انه قال ما جاء ناعن الله و عن رسول الله ﷺ فعلى الراس و العين (ص ۲۴۱۸ ج ۲)

مخالف نہ ہو مقبول ہے اور قیاس پر مقدم ہے۔ ابو الیسر نے کہا اکثر علما اسی طرف یائل ہیں۔ صاحب تحقیق نے شرح اخسیکشی سے نقل کیا ہے کہ حنفیہ نے ابو ہریرہؓ کی حدیث اذا اكل او شرب پر مخالف قیاس ہوتے ہوئے بھی عمل کیا ہے۔ یہاں تک کہ ابو حنیفہ نے کہا کہ اگر حدیث نہ ہوتی تو میں قیاس سے فتویٰ دیتا ابو حنیفہؒ سے ثابت ہے کہ انہوں نے یہ فرمایا کہ فرمودہ خدا و رسول سر آنکھوں پر ہے (ص ۲۴۱۸ ج ۲)

ایک دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

مذهب الاصحاب تقدم الخبر على القياس وهذا هو الصحيح و كتبهم ناطقة بذلك ولا عبرة بقول من نقل عنهم خلاف ذلك فقد قال اصحابنا بحديث القهقهة المشهورة و اوجبوا الوضوء من القهقهة وليست بحديث فى القياس و انما تركنا

یعنی حنفیہ کا صحیح مسلک یہی ہے کہ حدیث قیاس پر مقدم ہے، اور انکی کتابیں اس پر شاہد ہیں۔ اسکے قول کا اعتبار نہیں جو انکا مذہب اسکے خلاف نقل کرے، چنانچہ انہوں نے قہقہہ کی مشہور حدیث کی وجہ سے قہقہہ کرنے والے پر وضو واجب قرار دیا ہے۔ حالانکہ قیاس کی رو سے قہقہہ کرنا نافض نہ ہونا چاہئے، لیکن ہم

القياس بالحبر وايضاً لم يوجوا
الوضوء على من قبضه في صلوة
الجنابة وسجود السلاوة لان
النص لم يرد الا في صلوة ذات
ركوع وسجود فاقصرنا على
مورد النص، ومن هذا الباب اذا
اكل الصائم او شرب او جامع
ناسياً لم يفطر والقياس الفطر
لوجود ما يضاد الصوم وهو قول
مالك رحمه الله تعالى لكن
اصحابنا تركوا هذا القياس
بحديث تم على صومك وروى
ذالك بضعة عشر من الصحابة
والتابعين ومن هذا الباب
الوضوء بنبيذ التمر وهو الرقيق
السيال على الاعضاء، عن ابي
حنيفة ثلث روايات في رواية قال
يتوضأ به لحديث ليلة الجن ولم
يجوز اصحابنا الاغتسال به، لان
النص ورد في الوضوء
فيقتصر عليه والرواية الثانية قال

نے حدیث کی وجہ سے قیاس چھوڑ
دیا۔ پھر حنفیہ نے نماز جنابہ و سجدہ
سلاوت میں قبضہ کو ناقض نہیں کہا۔ کیونکہ
نص صرف رکوع و سجدہ والی نماز میں
وارد ہے۔ تو ہم نے مورد نص پر اقتصار
کیا۔ اور اسی باب سے یہ بھی ہے کہ
روزہ دار اگر کھانسی لے اور جماع کر لے
اور روزہ یاد نہ ہو، تو روزہ ہو گیا۔ حالانکہ
قیاس کی رو سے نہ ہونا چاہئے تھا کیونکہ
روزے کے منافی شے پانی گنی چنانچہ امام
مالک یہی کہتے ہیں۔ لیکن ہم نے
حدیث کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا۔ اور
ایسا ہی دس سے زیادہ صحابہ اور تابعین
سے منقول ہے۔ اور اسی شمار میں خرے
کی نبیذ سے وضو کرنا بھی ہے۔ نبیذ ایسی
پتلی ہو کہ اعضاء پر آسانی بہ جائے۔ اس
مسئلہ میں امام اعظم سے تین روایتیں
منقول ہیں ۱:- حدیث لیلۃ الجن کی وجہ
سے وضو جائز ہے پھر ہمارے اصحاب
نے غسل جائز نہیں کہا کیونکہ نص وضو
کے بارے میں وارد ہوئی ہے، تو اتنے پر

ابو حنیفۃ التیمم الیٰ احب منه،
والروایۃ الثالثة انه رجع الی
الوضوء به هو الصحیح (ص
۲۲۸/ج ۲)
اکثفا کرنی چاہئے۔ ۲:- میرے نزدیک
تیمم وضو سے بہتر ہے۔ ۳:- جواز وضو کی
طرف رجوع فرمایا ہے اور وہی صحیح ہے
(ج ۲/ص ۲۲۸)

۲:- محدث مشہور ملا علی قاری حنفی شارح مشکوٰۃ مناقب الامام الاعظمؑ میں

لکھتے ہیں:

عن الحسن بن زیاد انه كان
يقول ليس لاحد ان يقول براه
مع نص عن كتاب الله او سنة
عن رسول الله او اجماع عن
الامة و اذا اختلف الصحابة
على اقوال نختار ما هو اقرب
الى الكتاب او السنة ونجتنب
عما جاوز ذلك فالاجتهاد
موسع على الفقهاء لمن عرف
الاختلاف وقاس فاحسن
القياس وعلى هذا كانوا.
وروى عنه ما جاء عن الله و
رسوله لا نتجاوز عنه وما
اختلف فيه الصحابة اخترنا وما
جاء عن غيرهم اخذنا و تركنا

یعنی حسن بن زیاد سے منقول ہے کہ ابو
حنیفہؒ فرماتے تھے کسی کو مجاز نہیں کہ کتاب
اللہ یا سنت یا اجماع امت کے ہوتے
ہوئے قیاس کرے۔ اور جب صحابہ کا کسی
بات میں اختلاف ہو تو ہم اس میں سے وہ
لے لیتے ہیں جو کتاب اللہ و سنت کے
قریب ہو۔ اور اسکے ماسوا سے بچتے ہیں۔
تو اس فقیہ کیلئے جو اختلاف کو پہچانتا ہو اور
اچھا قیاس کر سکے، قیاس کی گنجائش ہے،
اور سلف صالحین کا یہی طریق تھا۔ اور ابو
حنیفہؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ ہم فرمودہ خدا
اور رسول سے سرمو تجاوز نہیں کرتے۔ اور
صحابہ کے مختلف فیہ مسئلہ سے اچھی بات
نکال لیتے ہیں۔ اور انکے غیر کے اقوال
لیتے بھی ہیں اور نہیں بھی لیتے۔

چند سطروں کے بعد لکھتے ہیں:

وعن ابی یوسف اذا وردت
حادثۃ قال الامام هل عندکم اثر
فان کان عنده او عندنا اثر اخذ
به وان اختلف الآثار اخذ
بالاکثر والا اخذ بالقیاس وان
تعسر القیاس فترکه الی
الاستحسان وعن محمد بن
سماعة ان الامام ذکر فی
تصانیفه نیفاً وسبعین الف
حدیث، انتخب الآثار من
اربعین الف حدیث، والمسائل
التي رجع عنها من القیاس الی
الاثر کثیرة لشدة اتباعه منها کان
یقسم الدیة علی منافع الاصاب
و یوجب الارش فی الابهام
اکثر مما یوجب فی سائر الاصاب
فلما بلغه قوله علیه السلام
الاصاب کلها سواء رجع عن
ذلک كالصديق کان یقول الدیة
فی الانف اکثر من الاذنین لانه

یعنی امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ
جب کوئی حادثہ پیش آتا تو امام پوچھتے کہ
تمہارے پاس کوئی اثر ہے۔ اگر ہوتا تو
اسے لے لیتے اور اگر آثار میں
اختلاف ہوتا تو اکثر کو لے لیتے ورنہ
قیاس پر عمل ہوتا اور قیاس بھی دشوار ہوتا
تو استحسان کے سوا چارہ نہیں۔ محمد بن
سماعہ کہتے ہیں: امام نے اپنی تصانیف
میں ستر ہزار سے زائد حدیثیں ذکر کی
ہیں اور آثار کا انتخاب چالیس ہزار
حدیثوں سے کیا ہے اور چونکہ آپ سخت
مجمع حدیث تھے اس لئے وہ مسائل جن
میں حدیث کی طرف قیاس سے رجوع
کیا ہے بہت ہیں۔ انہی میں سے ایک
یہ ہے کہ انگلیوں کو منافع پر تقسیم کرتے
تھے چنانچہ ابہام میں انگلیوں سے زیادہ
تاوان دلاتے پھر جب آپ کو یہ حدیث
الاصاب کلها سواء پہنچی تو پہلے قول
سے رجوع کر لیا جیسے ابو بکر صدیق پہلے
کہتے تھے کہ ناک کی دیت کانوں کی

يسره العمامة و الانف
مكشوف ففوات الزينة فيه اكثر
فلما بلغه انه عليه السلام اوجب
فى الا ذين الدية رجع عن
ذلك. ومنها ان الامام كان
يقول اكثر الحيض خمسة
عشرو ما فلما بلغه عن انس انه
عليه السلام قال الحيضة ثلاثة
ايام الى العشرة و الزائد
استحاضة رجع عن ذلك
ومنها ما ذكره خلف الاحمران
الامام كان لا يصلى قبل العيد
ولا بعده ثم رايته يصلى بعد
العيد فسالته عن ذلك فقال
بلغنى عن على انه كان يصلى
بعده اربعاً فافتديت به انتهى
ولعله كان يصلى فى بيته
كما رواه ابن ماجه انه كان عليه
السلام يصلى بعده فى بيته
(نكح) (قب)

دیت سے زیادہ ہے۔ اسلئے کہ کان حمامہ
سے چھپے رہتے ہیں، اور ناک کھلی رہتی
ہے تو ناک کٹنے میں زیادہ بد صورتی و
بد نمائی ہوگی تو دیت زیادہ ہونی چاہئے
لیکن اسکے خلاف حدیث سنی تو رجوع کر
لیا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ پہلے آپ اسکے
قائل تھے کہ اکثر مدت حیض پندرہ یوم
ہے، لیکن جب حدیث انس الحیض
ثلاثة ایام الى العشرة و الزائد
استحاضة سنی تو رجوع کر لیا۔ تیسرا یہ
ہے کہ خلف احمر فرماتے ہیں کہ امام
موصوف عید کے قبل اور نہ بعد نفل پڑھتے
تھے۔ پھر میں نے پڑھتے دیکھا تو آپ
سے دریافت کیا آپ نے فرمایا مجھے معلوم
ہوا ہے کہ حضرت علیؑ بعد عید چار رکعتیں
پڑھا کرتے تھے لہذا میں نے آپ کی
پیروی کی ہے۔ ملا علی فرماتے ہیں کہ
غالباً آپ گھر میں پڑھتے ہوں گے
جناحہ ابن ماجہ میں روایت ہے کہ نبی
کریمؐ بعد عید گھر میں دو رکعتیں پڑھتے
تھے (مناقب)

رہے وہ مسائل جن میں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام الحنفیہؒ نے حدیث چھوڑ دی ہے تو اس اعتراض کا منشا قلت تدبر ہے، ایسے مسائل میں حدیث سے عدول پر اتباع سنت سے زیادہ ضروری اور اہم امر کی رعایت نے مجبور کیا ہوگا۔ مثلاً حدیث پر اس وجہ سے عمل نہ کیا ہوگا کہ کتاب اللہ کے (بظاہر) مخالف ہے یا کوئی خبر واحد اس بنا پر متروک ہوگی کہ وہ خبر مشہور کے معارض ہے۔ علامہ ابن حجر کی شافعی ان اسباب و دواعی کو ذرا تفصیل سے بیان فرماتے ہیں:

اذ تقرر ذلك علم منه نزاهة
ابی حنیفہؒ مما نسب الیہ اعداؤه
الجاهلون بقواعده بل بمواقع
الاجتهاد من اصلها من تركه
الخبر الا حاد بغير حجة وانه لم
يترك خبراً الا لدليل اقوى
عنده و اوضح قال ابن حزم
جميع الحنفية مجمعون على ان
مذهب ابي حنیفہؒ ان ضعيف
الحديث عنده اولی من الراى
فامل هذا الاعتناء وعظم
جلالتها وموقعها عنده و من ثم
قدم العمل بالاحاديث المرسله
على العمل بالقياس فاوجب
الوضوء من القهقهة مع انها

یعنی جب یہ ثابت ہو چکا تو اس سے معلوم
ہو گیا ابو حنیفہؒ کا ان تمام الزاموں سے
بری ہونا۔ جو ان کے نادانوں اور قواعد و
مواقع اجتہاد سے بے خبر دشمنوں نے انکی
طرف منسوب کیا ہے اور یہ کہ انھوں نے
کوئی حدیث بغیر کسی اقوی و اوضح دلیل
کے نہیں چھوڑی ہے۔ ابن حزم نے کہا
ہے کہ تمام حنفیہ کا اتفاق ہے کہ ابو حنیفہؒ کا
مذہب یہ ہے کہ حدیث ضعیف بھی قیاس
سے بہتر ہے۔ پھر تم غور کر لو کہ ان کو
حدیث کی کتنی پرواہ اور وقعت اور کتنا
احترام تھا۔ چنانچہ اسی وجہ سے مرسل
حدیثوں کو قیاس پر ترجیح دی اور قہقہہ سے
وضو کو واجب قرار دیا۔ باوجودیکہ
ازروئے قیاس وہ ناقض نہیں یہ

لیست بحدث فی القیاس للخیر
المرسل فیہا ولم یقل بذلك
فی صلاة الجنازة و سجود
التلاوة اقتصارا مع النص فانه
انما ورد فی الصلوة ذات
الركوع و السجود (الخیرات
الحسان مصری ص ۵۱)

اسلئے کہ اس بارے میں ایک مرسل
حدیث موجود ہے پھر قہقہہ کے ناقض
ہونے کے صلاة جنازہ اور سجدہ تلاوت
میں قائل نہ ہوئے اسلئے کہ نص صرف
رکوع و سجود والی نماز میں وارد ہوئی ہے
(الخیرات الحسان مصری ص ۷۱)

اس صحبت میں اتنے ہی پراکتفا کرتا ہوں۔ انشاء اللہ بشرط موقعہ پھر کبھی عرض
کرونگا۔

ابتو جاتے ہیں بتکدے سے میر
پھر ملیں گے اگر خدا لایا

السیر الحثیث الی تنقید تاریخ اہل الحدیث

نیز بتصریح ابن خلدون یہ ثابت ہو گیا کہ ابن حزم کے بعد مذہب اہل ظاہر بھی مندرس ہو گیا اور بجز دو مذہب اہل رائے و اہل حدیث کے کوئی تیسرا بسیط ارض پر باقی نہ رہا۔ آپ کی اور نیز دوسرے سوانح نویس مؤرخین کی تصریحیں شاہد ہیں کہ ابن حزم اندلسی کا سن وفات ۴۵۶ھ ہے، لہذا اس وقت سے دسویں صدی تک جو ابن خلدون کا عہد ہے ان دونوں مذہبوں کا مقابل و مقاوم کوئی تیسرا کھڑا نہ ہوا (ابن خلدون کا یہ فقرہ قابل غور ہے و لم یبق إلا مذہب اہل الراۓ الخ) نظر بریں کسی کا یہ دعویٰ بالکل بجا ہے اور مؤرخین کی تصریحات اس کی موید و مشید ہیں کہ اس جدید فرقہ اہل حدیث کا حدوث ۱۸۹ء ہی میں ہوا ہے

السیر الحثیث الی تنقید تاریخ اہل الحدیث

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى اما بعد!

یہ بیچ میرزا اپنے اصل مضمون کی طرف آپ کی توجہ مصروف کرنے سے پہلے یہ گزارش کر دینا مناسب خیال کرتا ہے کہ ایک عرصہ سے اخبار اہل حدیث امرتسر کے دو چار کالم تاریخ اہل حدیث کی نظر ہوا کرتے ہیں، جس کے جمع و ترتیب کی خدمت مولانا ابراہیم سیالکوٹی کے سپرد ہے۔ مصنف موصوف کے بار بار تقاضے کی وجہ سے خاکسار کو ایک مدت سے اس کی تنقید کا خیال ہوتا تھا، مگر کثرت اشغال و بجوم موانع اس ارادے کی کامیابی میں سد راہ ہوتے رہے۔ بحمد اللہ اب کچھ فارغ ہوں۔ سر دست جو کچھ ذہن میں حاضر ہے اسے سپرد قلم کر کے ہدیہ ناظرین کرتا ہوں اور اپنی اس مختصر تحریر کو ”السیر الحثیث الی تنقید تاریخ اہل الحدیث“ سے موسوم کرتا ہوں، واللہ اسأل أن یوفقنی فیہ للسداد وایاہ ارجو أن یمدینی سبیل الرشاد۔

تاریخ اہل حدیث کا ماحذا الحمد یت کی مختلف اشاعتوں میں اب تک تاریخ اہل حدیث کا جس قدر حصہ شائع ہو چکا ہے، اس میں مصنف ممدوح نے جہاں اور بہت سے مباحث قائم کر کے ان پر گفتگو کی ہے، وہاں یہ بھی دکھایا ہے کہ احناف (کثر اللہ سواد ہم) کا یہ کہنا صحیح نہیں کہ اس فرقہ (فرقہ اہلحدیث) کا وجود ۱۸۹۱ء سے پہلے صحیح ہستی پر نہ تھا، بلکہ اس مذہب کے لوگ آج سے کئی سو سال پیشتر بھی موجود تھے۔ آپ اپنے اثبات دعویٰ کے لیے ان کتابوں کے حوالے پیش کرتے ہیں جو آج سے صدیوں

پہلے لکھی جا چکی ہیں، اور ان میں اہل الحدیث یا اصحاب الحدیث یا انھیں کے ہم منہ الفاظ مذکور ہیں۔ محترم فاضل کی خدمت میں میری گزارش یہ ہے کہ قبل اس کے کہ آپ تاریخ اہل حدیث لکھنے کی زحمت گوارا فرماتے، آپ کے لیے مناسب ہی نہیں بلکہ بہت ضروری تھا کہ لفظ اہل الحدیث کا مفہوم جو اس جماعت پر، جس کی آپ تاریخ لکھنے بیٹھے ہیں صادق ہو، متعین کر لیتے۔ ہر چند کہ مجھے آپ سے نیاز حاصل نہیں، لیکن آپ کے فضل و کمال کا شہرہ میرے کانوں تک بھی پہنچا ہے، اس لحاظ سے میرا خیال ہے کہ لفظ اہل الحدیث کے مواقع استعمال سے غالباً آپ ناواقف نہ ہوں گے، گو ممکن ہے مگر میری عقیدت کسی طرح اجازت نہیں دیتی کہ میں آپ کی ذات سے ایسی بات منسوب کروں، خصوصاً جبکہ آپ کو تاریخ اہل حدیث لکھنے کے لیے مختلف کتابوں کے مطالعہ کی زحمت اٹھانی پڑتی ہوگی۔ بہر کیف چاہے آپ سے چوک ہوئی یا جان کر پھر کسی مصلحت سے اغماض کیا گیا، یا قطعاً بے خبری رہی، جو صورت بھی پیش آئی ہو مجھے اس سے بحث نہیں۔ عرض صرف اتنی ہے کہ قرآن سے یہ بات معلوم ہوتی ہے، اور ہے بھی یہی کہ آپ اپنی تصنیف میں اسی فرقہ اہل حدیث کی تاریخ لکھنا چاہتے ہیں جو مذاہب اربعہ کے مقابل میں (ع) ہم بھی ہیں پانچویں سواروں میں۔ کا مصداق ہو رہا ہے، جو ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مقلد نہیں، اجماع و قیاس جس کے نزدیک قابل احتجاج نہیں۔ اگر واقعی آپ اسی فرقہ کی تاریخ لکھ رہے ہیں تو میں عرض کروں گا کہ جو دلیل آپ نے اپنے دعویٰ کے اثبات کے لیے قائم کی ہے وہ آپ کے دعویٰ کو مستلزم نہیں، اس لیے کہ آپ تاریخ تو لکھنا چاہتے ہیں ان اہل حدیث کی جن کا تذکرہ میں نے ابھی کیا ہے اور کتابوں کے حوالوں میں لفظ اہل حدیث و مافی معناه کے مصداق دوسرے لوگ ہیں۔

مواقع استعمال لفظ اہل حدیث و مافی معناه میں اپنے تتبع کی بنا پر کہہ سکتا ہوں کہ

لفظ اہل حدیث کا اطلاق دو قسم کے لوگوں پر ہوتا ہے:

(اول) مصنفین (۱) کبھی لفظ اہل حدیث کا اطلاق کرتے ہیں اور اس سے مراد محدثین ہوتے ہیں، چنانچہ کسی قائل کے اس قول۔

اهل الحديث هم اهل النبي وإن لم يصحبوا نفسه، انفاسه صحبوا
میں اہل حدیث سے مراد محدثین ہی ہیں، اس لیے کہ انفاس سے مراد کلمات طیبات رسول
اکرم یعنی احادیث ہیں، اور صحبت انفاس سے مراد طلب و خدمت علم حدیث۔ اور ظاہر
کہ ایسے لوگ بجز علماء و خدام حدیث کے اور کون ہیں، قال النواب القنوجی:

وفلش (فضل علم حدیث) آنکہ معلوم [اور علم حدیث کی فضیلت یہ ہے کہ اس
شود از وے کیفیت اقتدا بآنحضرت سے پیروی رسول کی کیفیت معلوم ہوتی
دست می دہد مزا اول اورا معنی صحابیت کما ہے اور اس میں لگے رہنے والے کو
قال قائل۔ اهل الحديث هم اهل صحابیت کا معنی بہم پہنچاتی ہے جیسا کہ
النبي الخ اه (مسک الختام ۲۰/۱) شاعر کا قول ہے اهل الحديث هم الخ
ابن خلدون مورخ لکھتا ہے:

إلا أن المعروف عند اهل الحديث أن الجرح مقدم على التعديل (مقدمہ ابن خلدون ص ۳۴۲)
[اہل حدیث کے یہاں یہ مشہور ہے کہ جرح تعدیل پر مقدم ہوتی ہے]

وقال ايضاً فبان يحيى ابن اكثم [نیز کہتے ہیں کہ یحییٰ بن اکثم بلند پایہ اہل
كان من علية اهل الحديث وقد حدیث میں تھے، امام احمد اور اسماعیل

(۱) مصنف تاریخ اہل حدیث کو بھی اس سے انکار نہیں، چنانچہ ۲۱ جمادی الاولیٰ ۴۰ھ کے اہل حدیث
میں ایک عنوان یہ قائم کیا ہے ”اہل حدیث کا طرز استدلال“ اور مثال میں محدثین کا نام لیا ہے، اس
سے صاف ظاہر ہے ان کے نزدیک بھی یہ دونوں مترادف ہیں ۱۱۲ ابوالآثر۔

أُنسِي عليه الإمام أحمد واسماعيل قاضی نے ان کی تعریف کی ہے اور ترمذی القاضی وخرج عنه الترمذی فی نے اپنی جامع میں ان کی روایت لی ہے کتابہ الجامع وذكر المزی اور حافظ مزی نے کہا ہے کہ امام بخاری الحافظ أن البخاری روی عنه فی نے صحیح بخاری کے علاوہ اپنی دوسری غیر الجامع اھ (ص ۲۱ مقدمہ) کتاب میں ان سے روایت کیا ہے [

کترین کہتا ہے کہ یحییٰ بن اسلم حنفی المذہب تھے، مولانا عبدالحی صاحب نے ان کو طبقات حنفیہ میں ذکر کیا ہے (دیکھو فوائد یہ مصری ص ۲۲۲)

وقال الحافظ ابن حجر فی مقدمة [حافظ ابن حجر مقدمہ فتح الباری میں الفتح: وقال (ای اسحاق بن تحریر فرماتے ہیں کہ اسحاق بن راہویہ نے کہا کہ اے جماعت اہل حدیث! انظروا الی هذا الشاب (یعنی اس جوان کو دیکھو اور اس سے حدیثیں البخاری) واکتبوا عنه (مقدمہ فتح لکھو، مراد امام بخاری تھے) ص ۵۷۰]

وفیہا ایضاً أن محمد بن اسمعيل البخاری قدم بغداد فسمع به اصحاب الحديث فاجتمعوا الیه وأرادوا امتحانه فعمدوا الخ اھ (مقدمہ ص ۵۷۳) [اور مقدمہ ہی میں یہ بھی ہے کہ محمد بن اسمعيل بخاری (امام بخاری) بغداد تشریف لائے، اہل حدیث نے ان کا چرچا سنا تو ان کے پاس جمع ہوئے اور ان کا امتحان لینا چاہا]

اور مقدمہ صحیح بخاری میں مولانا احمد علی سہارن پوری لکھتے ہیں:

الفصل الخامس عشر فی الفاظ [پندرہویں فصل ان الفاظ کے بیان میں يتداولها اهل الحديث: المرفوع ہے جو اہل حدیث کے درمیان متداول

الخ. وفيها والصحيح الذي عليه
الجماهير من اصحاب الحديث
والفقه والاصول انه (اي
المعنعن) متصل بشرط ان يكون
المعنعن غير مدلس الخ اهـ۔

تھے، ان میں ایک لفظ مرفوع ہے، اور
اسی کتاب میں ہے کہ صحیح بات جس پر
جمہور اہل حدیث اور اہل فقہ و اصول کا
اتفاق ہے کہ حدیث متنعن کے لئے یہ
شرط ہے کہ عنعنہ کرنے والا مدلس نہ ہو

ان حوالوں پر غائرانہ نظر ڈالتے ہوئے آپ ہی خدا لگتی کہیں کہ ان میں
الہحدیث سے مراد علمائے حدیث ہی ہیں یا دوسرے لوگ، خود آپ کے سرگروہ جناب
نواب صدیق حسن خاں صاحب مرحوم مراتب اہل الحدیث بیان فرماتے ہوئے اہل
الحدیث کے مصداق کو واضح فرماتے ہیں:

واہل حدیث را مرتبہ ہاست، یکے
از اہل طالب است کہ عبارت است
از راغب مبتدی در علم حدیث، دوم
محدث کہ متحمل روایت و معنی درایت
است، و شیخ و امام در معنی اوست، سوم
حافظ کہ یک لک حدیث را با متن
و سند یاد داشتہ باشد، چہارم حجتہ کہ
حافظ باشد سہ لک حدیث را با متن
و سند و جرح و تعدیل رواۃ و تاریخ
وفات آنہا، پنجم حاکم کہ علم او محیط جملہ
احادیث مرویہ باشد بصفہ مذکورہ
اہ (مسک الختام ۱۲/۱)۔

[اہل حدیث کے کئی مرتبے ہیں: ایک
طالب ہے جو علم حدیث کی طرف مائل اور
مبتدی ہے، دوم محدث ہے جو حدیث
روایت کرنے والا اور درایت کا اہتمام
برتنے والا ہے اور اسی کے لئے شیخ و امام کا
لفظ استعمال ہوتا ہے، سوم حافظ ہے جسے ایک
لاکھ حدیثیں سند و متن کے ساتھ یاد ہوں،
چہارم حجتہ ہے جسے تین لاکھ حدیثیں سند
و متن اور راویوں کی جرح و تعدیل اور ان کی
وفات کے ساتھ یاد ہوں، پانچویں مرتبہ پر
حاکم ہوتا ہے جس کا علم تمام احادیث مرویہ
پر اسی کیفیت کے ساتھ محیط ہوتا ہے]

نواب صاحب نے اہل حدیث کے پانچ مرتبے بیان کر کے ثابت کر دیا کہ اہل الحدیث سے مراد طلبائے حدیث و محدثین ہیں۔ حکیم الامت حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی نے حجۃ اللہ الباقیہ میں باب الفرق بین اہل الحدیث و اصحاب الرا۱ میں اصل الحدیث کی تعریف کر کے بعض لوگوں کے نام گناے ہیں:

فکان رؤس هؤلاء عبدالرحمن بن ان (محدثین) کے سرگروہ میں عبد
مہدی و یحییٰ بن سعید القطان الرحمن بن مہدی، یحییٰ بن سعید
و یزید بن ہارون و عبدالرزاق و ابو قطان، یزید بن ہارون، عبدالرزاق،
بکر بن ابی شیبہ و مسدد و ہناد ابو بکر بن ابی شیبہ، مسدد، ہناد، احمد
و احمد بن حنبل و الفضل بن دکین بن حنبل، فضل بن دکین، علی بن
و علی بن المدینی و اقرانہم و ہذہ المدینی اور ان کے ہم عصر حضرات
الطبقة هی الطراز الاول من تھے، یہ طبقہ پہلے طرز کے محدثین کا
المحدثین (حجۃ ۱۱۹/۱) تھا]

یہاں پہنچ کر شاہ صاحب نے صاف تصریح کر دی کہ اہل الحدیث سے مراد حضرات محدثین ہیں، جن کی کارگزاریاں پہلے مذکور ہوئیں، انھیں میں سے ایک بات یہ بھی ہے:

و امعن هذه الطبقة في هذا الفن (أي فن معرفة الرجال و مراتب عدالتہ) اور اس طبقہ نے اس فن میں (یعنی
و جعلوه شيئاً مستقلاً بالتدوين غور و فکر کیا اور اس میں فن رجال اور ان کی عدالت کے
و البحث و ناظروا في الحكم مستقل طور پر تحقیق و تدوین کی اور
بالصحة و غیرہا فانكشف عليهم حکم پر بحث
بهذا التدوين و المناظرة ما کان و تحييص کی اس تدوین اور بحث و تحييص

خافياً من حال الاتصال والانقطاع کیوجہ سے اتصال وانقطاع کی پوشیدہ
(حجة الله البالغة ۱/۱۱۸) حالتیں ان کے اوپر منکشف ہو گئیں
اب مولانا محترم ہی فرمائیں کہ جرح و تعدیل رواۃ یا کسی پر صحیح و حسن وغیرہ
ہونے کا حکم کرنا یہ کن کے اوصاف ہیں۔ یقیناً جماعت محدثین کے اوصاف ہیں
اور غالباً یہی وجہ ہے کہ شاہ صاحب نے امام احمد وغیرہ کے ساتھ امام شافعی کا نام نہیں
لیا، کیونکہ ان سے کثرت جرح و تعدیل، شدت اعتنا بروایت احادیث جو اہل حدیث
(محدثین) کی اصلی کارگزاریاں ہیں کما حقہ نہیں پائی جاتیں، چنانچہ امام شافعی نے امام
احمد سے خود فرمایا تھا:

أنتم أعلم بالأخبار الصحيحة منا [تم لوگ صحیح احادیث کو ہم سے زیادہ
فإذا كان حديث صحيح جاننے والے ہو پس جب کوئی صحیح
فأعلموني حتى أذهب إليه كوفياً حدیث ہو تو مجھ کو اس سے آگاہ کرو تا کہ
أو بصرياً أو شامياً اهـ (حجة الله میں اس کو اختیار کروں خواہ کوئی ہو یا
البالغة ۱/۱۱۸) بصری ہو یا شامی]

الغرض ان تمام حوالوں کو یکجا کر کے غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ
صاحب کے کلام میں بھی اہل حدیث سے مراد محدثین ہیں۔
اور سنے شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی بستان المحدثین ص ۶۶ تذکرہ
مکی بن معین میں تحریر فرماتے ہیں:

باید دانست کہ جاہلان و نا فہمان [معلوم ہونا چاہئے کہ جاہل اور نا سمجھ لوگ
قد مائے اہل حدیث را عموماً و مکی بن اگلے محدثین کو عموماً اور مکی بن معین کو خصوصاً
معین را خصوصاً مطعون ساختہ اند کہ اس بات کے لئے مطعون گردانتے ہیں کہ
ایشان خصوصاً اس شخص از جملہ ایشان ان لوگوں نے اور خاص کر ابن معین نے

در خلق اللہ زبان خود را دراز کرده و کسے
را دروغ گو و کسے را ملبس و جعلی
و کسے را مفتری و بہتانی می گویند و ایں
غیبت محرّمہ را علم می دانند، و عبادت می
انگارند، چنانچہ بکر بن حماد شاعر مغربی
دریں بابت یحییٰ بن معین را ہجو کردہ،
بلکہ علم حدیث را تعریض بطعن نمودہ
اری الخیر فی الدنیا یقل کثیرہ
[میں دیکھتا ہوں کہ دنیا میں خیر کم ہوتا جا رہا ہے اور حدیثیں بڑھتی جا رہی ہیں]

إلی ان قال

ولا بن معین فی الرجال مقالة سیمال عنها والملیک شہید، الخ
[رجال کے باب میں ابن معین کے ایسے اقوال ہیں جن کی بابت خدا کے یہاں اس
سے باز پرس ہوگی]

شاہ صاحب اس کے بعد فرماتے ہیں:

لیکن ایں جاہل و امثال او نہ فہمیدہ اند کہ [یہ جاہل یہ نہیں جانتے کہ ان
ایں طعن و جرح ایشاں رجال را محض برائے حضرات کی جرمیں محض دین و شریعت
صیانت شریعت و دین است الخ اھ۔ کی حفاظت کے واسطے ہیں]

اور ابیات بکر بن حماد کے جواب میں عبدالسلام بن یزید بن غیاث الشیبلی
فرماتے ہیں۔

ولو لم یقم اهل الحدیث بدیننا فمن کان یروی علمہ ویفید
هم وراثوا علم النبوة واحتوا من الفضل ما عنه الانام رقود

الی آخر ما قال (بستان المحمدین ص ۶۶-۶۷ لاہوری) اگر اہل حدیث اس دین کی خدمت نہ انجام دیتے تو علم حدیث کی کون روایت کرتا اور اس کا فائدہ پہنچاتا، یہی لوگ ہیں جو علم نبوی کے وارث ہیں اور انھوں نے وہ فضیلت حاصل کی جس سے لوگ محروم رہے]

طاعنین نے جن باتوں کی وجہ سے یحییٰ بن معین کو مطعون کیا ہے وہ اوصاف عام محدثین کے ہیں۔ نیز عبدالسلام بن یزید کے اشعار بتصریح کہہ رہے ہیں کہ اہل الحدیث سے علمائے حدیث ہی مراد ہیں۔ اگر ان تمام حوالوں سے بھی کسی کی تسکین نہ ہو، تو ذیل کے حوالے کو ٹھنڈے دل سے پڑھے، اس میں صاف تصریح ہے کہ اہل حدیث و محدثین مترادف ہیں۔ حافظ ابن حجر نزہۃ النظر میں فرماتے ہیں:

فإن التصانیف فی اصطلاح اہل [اہل حدیث کی اصطلاح میں بہت سی الحدیث قد کثرت۔ کتابیں تصنیف ہوئیں]

ملا علی قاری شرح نزہۃ النظر میں لفظ اہل الحدیث پر پہنچ کر لکھتے ہیں:

وہم المحدثون رضوان اللہ [اور وہ لوگ محدثین (رضی اللہ عنہم) علیہم اھ۔ ہیں]

اہل حدیث کی تعریف خلیفہ منصور کی زبانی ابن عساکر نے بروایت محمد بن سلام گئی بیان کیا ہے کہ منصور خلیفہ عباسی سے ایک دن پوچھا گیا کہ دنیا کی کوئی ایسی لذت بھی ہے جس کی چاشنی سے تو محروم رہا ہو اور اس کی تمنا ہی رہ گئی ہو؟ منصور نے جواب میں کہا:

بقیت حصلة ان افعد فی مصطبة [ایک ہی چیز باقی رہ گئی کہ کسی سائبان و حولی اصحاب الحدیث بقول کے نیچے اس حالت میں بیٹھ جاؤں کہ المستملی من ذکر رحمت اللہ۔ مستملی پوچھ رہا ہو کہ تم نے کس کا نام لیا]

منصور کی زبان سے یہ سنتے ہی ندماں اور وزیر زادے ہاتھ میں قلم دان بغل میں رجسٹر لیے پہنچے، منصور نے انھیں دیکھ کر کہا:

لستم بهم انما هم الدنسة
ثيابهم المشفقة ارجلهم
الطويلة شعورهم برد الآفاق و
نقلة الحديث اهـ۔

[تم وہ نہیں ہو جنہیں میں چاہتا ہوں وہ تو وہ
ہیں جن کے کپڑے میلے کپڑے جن کے
پاؤں قطع مسافات بعیدہ کی وجہ سے زخمی
وختہ جن کے بال بڑھے ہوئے آفاق گرد
اور حدیثوں کے نقل کرنے والے ہیں

(تاریخ الخلفاء ص ۱۸۱)

اس تاریخی واقعہ میں غور کرنے سے اہل حدیث و اصحاب حدیث کے
مصادیق بالکل روشنی میں آ جاتے ہیں اور ہمارے بیان کیے ہوئے موقع استعمال میں
شک و شبہ کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

اسی ضمن میں ایک اور واقعہ ذکر کرنا چاہتا ہوں، اس واقعے سے بھی صاحب
حدیث و اہل حدیث کے معنی پر بخوبی روشنی پڑتی ہے۔ حاکم نے براویت محمد بن ہبل
بن عسکر بیان کیا ہے، مامون ایک روز اذان کے لیے کھڑا ہوا تھا، ہم بھی اس کے سامنے
مؤدبانہ کھڑے ہوئے تھے کہ اتنے میں ایک مسافر جس کے ہاتھ میں قلم دان تھا آیا اور
مامون کی طرف بڑھ کر عرض کی:

یا امیر المؤمنین! صاحب [اے امیر المؤمنین! لٹا پٹا اہل حدیث
حدیث منقطع بہ۔ ہوں]

مامون نے یہ سن کر کہ یہ صاحب حدیث ہے امتحان کرنا چاہا اور پوچھا کہ
فلاں باب میں تمہیں کون کون سی حدیثیں یاد ہیں؟ لیکن جب وہ غریب ایک حدیث
بھی نہ پڑھ سکا تو مامون برابر حدثنا ہشیم و حدثنا حجاج و حدثنا فلان کہتا
رہا یہاں تک کہ باب کی جتنی حدیثیں یاد تھیں سب کو ذکر کر گیا، پھر دوسرے باب میں

سوال کیا، اس میں بھی وہ نہ چل سکا تو پھر مامون نے خود ہی ساری حدیثیں پڑھ دیں۔ اس کے بعد مامون نے اپنے درباریوں کی طرف دیکھ کر ذرا تیز لہجے میں کہا کہ اب یہاں تک نوبت پہنچ گئی ہے کہ لوگ تین دن طلب حدیث کرتے ہیں پھر کہنے لگتے ہیں: انا من اصحاب الحدیث، میں اہل حدیث ہوں۔ جاؤ اس کو تین درم دیدو، اھ (تاریخ الخلفاء ص ۲۲۶)

خاکسار نے ان تمام حوالوں سے یہ بات ثابت کر دی کہ جب محدثین لفظ اہل حدیث بولتے ہیں تو اس سے محدثین و علماء حدیث مراد ہوتے ہیں، پس میں عرض کروں گا کہ مولانا کے حوالوں میں جہاں کہیں لفظ اہل الحدیث اصحاب الحدیث وغیرہ وارد ہیں ان سے بھی محدثین، ورثہ علم نبوۃ اصحاب جرح و تعدیل مراد ہیں۔ سو اگر آپ بھی اہل الحدیث بهذا المعنی کے مصداق صحیح ہیں اور اسی گروہ کی تاریخ لکھنا چاہتے ہیں تو (گستاخی معاف) یہ وجود آفتاب پر دلیل قائم کرنے سے کسی طرح کم نہیں۔ ان کا وجود تو مہر نمرود سے بھی روشن تر ہے۔ علاوہ بریں ان کا وجود ثابت کرنا آپ کے لیے قطعاً مفید نہیں، کیونکہ ایسی جماعت تو مذہب امام ابی حنیفہ کے ماننے والوں میں پائی گئی ہے اور دنیا میں ان کی خدمت علم حدیث کا ڈنکا آج بھی بج رہا ہے، مثلاً امام ابو یوسف، محمد بن الحسن، یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہ جن کی نسبت یہ کہا گیا ہے: هو ممن جمع الفقه والحديث [وہ ان لوگوں میں ہیں جنہوں نے و بعد من حفاظ الحديث اھ (فوائد حدیث وفقہ کو جمع کیا اور ان کا شمار حفاظ حدیث میں ہوتا ہے)] (یہ ص ۲۲۳)

علی بن معبد جن کی نسبت حاکم نے فرمایا:

هو شيخ من اجلة المحدثين [وہ شیخ ہیں بڑے محدثین میں] — — (فوائد ص ۱۳۸)

طحاوی، زیلعی، ابن الترمذی، بدرالدین الحنفی، ابی قاری، ابن ابیہمام وغیرہم مصنف لا یحصى عدیدہم (اس کے لیے ہماری کتاب محدثین حنفیہ کا انتظار کیجئے)۔ اور آپ کو تاریخ لکھنی ہے اس جماعت کی جو آج اپنے کو اہل الحدیث کہہ رہی ہے، جس پر اہل الحدیث بہذا المعنی کا اطلاق درست نہیں، اور اس کا مفہوم اس پر کسی طرح صادق نہیں، لہذا ان حوالوں کا پیش کرنا آپ کے لیے محض بے سود ہے۔

ثانی:- کبھی اہل الحدیث کا اطلاق اہل الرائے کے مقابل میں ہوتا ہے۔

قال ابن خلدون المغربي المؤرخ:

ثم عظمت امصار الاسلام [پھر اسلامی شہروں کو عظمت حاصل ہوئی
 وذهبت الامية من العرب اور قرآن کی ممارست کی وجہ سے عربوں
 بممارسة الكتاب وتمكن کے اندر سے امت ختم ہوئی اور استنباط پر
 الاستنباط وکمل الفقه واصبح قدرت حاصل ہوئی اور فقہ کو کمال حاصل
 صناعة وعلماء، فبدلوا باسم ہوا اور وہ ایک علم بن گیا، تو قراء کا نام بدل
 الفقهاء والعلماء من القراء کر علماء اور فقہاء رکھ دیا گیا، اور فقہ دو
 وانقسم الفقه فيهم على طريقتين طریقوں میں تقسیم ہو گیا: اہل رائے و قیاس
 : طريقة اهل الرأي والقياس، یعنی اہل عراق کا طریقہ، اور اہل حدیث
 وهم اهل العراق. وطريقة اهل یعنی اہل حجاز کا طریقہ۔ اور عراقیوں میں
 الحديث وهم اهل الحجاز، حدیثیں کم تھیں جیسا کہ ہم اوپر لکھ چکے ہیں،
 وكان الحديث قليلا في اهل انہوں نے قیاس زیادہ کیا اور اس میں
 العراق لما قدمناه (۱) مہارت پیدا کی اسی وجہ سے ان کو اہل
 (۱) لم يكن الحديث قليلا فيهم بل لم يكونوا يروونه على طريقة المحدثين ولم
 يكثروا من الرواية مخافة ان ينسبوا اليه ما لم يقل به ومثاله ما حكى عن ابي بكر
 انه لم يكن يكثر الرواية بهذا. [حدیثیں ان میں کم نہیں تھیں بلکہ وہ لوگ محدثین کے طرز پر =

فاستكثروا من القياس ومهروا رائے کہا جاتا ہے اور ان کے امام جن کی
 فيه فلذلك قيل اهل الرأي. ذات سے اس طریقہ کو استقرا حاصل ہوا
 ومقدم جماعتهم الذی استقر امام ابو حنیفہ اور ان کے شاگرد ہیں۔ اور
 المذهب فيه وفي اصحابه ابو اہل حجاز کے پیشوا امام مالک اور ان کے بعد
 حنیفہ، وامام اهل الحجاز امام شافعی ہوئے، پھر علماء کے ایک گروہ
 مالک بن انس والشافعی من نے قیاس کا انکار کیا اور اس پر عمل کو باطل
 بعده. ثم أنكر القياس طائفة من قرار دیا، وہ ظاہری ہیں۔ انھوں نے تمام
 العلماء وأبطلوا العمل به، وهم علوم کو نصوص اور اجماع میں منحصر قرار دیا اور
 الظاهرية وجعلوا المدارك قیاس جلی اور منصوص علت کو نص کی طرف
 كلها منحصرة في النصوص لونا یا اس لیے کہ علت پر نص ہونا حکم پر نص
 والإجماع وردوا القياس الجلی ہوتا ہے تمام مقامات کے اندر، اس مذہب
 والعلة المنصوصة الى النص لأن کے امام داؤد بن علی اور ان کے لڑکے اور
 النص على العلة نص على ان دونوں کے تلامذہ تھے، اور یہ تینوں
 الحكم في جميع محالها، وکان مذاہب امت میں پھیلے ہوئے جمہور کے
 إمام هذا المذهب داود بن علی، مذاہب تھے، (پھر اس کے کچھ بعد فرماتے
 وابنه واصحابهما وكانت هذه ہیں) ائمہ اہل ظاہر کے اٹھ جانے اور اس
 المذاهب الثلاثة هي مذاہب کے باقی پر جمہور کے رد و انکار کی وجہ سے
 الجسید المشتبهة بين الأمة اب ظاہریوں کا مذہب ناپید ہو گیا، اور
 = حدیثیں روایت نہیں کرتے تھے، اور انھوں نے روایت اس خوف سے زیادہ نہیں کی کہ کہیں آپ
 ﷺ کی طرف کوئی ایسی بات نہ منسوب کر دیں جو آپ نے نہ فرمائی ہو اور اس کی مثال ایسے ہی
 ہے جیسا کہ حضرت ابو بکر کے بارے میں نقل کیا جاتا ہے کہ انھوں نے اسی وجہ سے روایت زیادہ
 نہیں کی۔

۱۵۔ ثم قال بعید هذا: ثم درس کتابوں کے علاوہ کتب اور اس کا وجود نہیں رہ گیا، اور بعض اوقات بہت سے طلبہ گاران بدروس ائمہ و انکار الجمهور علم۔ جو بروہی ان کے مذہب کو اختیار علی متحله ولم یبق الا فی کرتے ہیں۔ ان کی کتابوں کی طرف متوجہ الکتب المجلدة وربما یعکف ہوتے ہیں اور ان کتابوں سے ان کا فہم اور کثیر من الطالبین ممن تکلف ان کا مذہب حاصل کرنے کی کوشش کرتے بانتحال مذہبہم علی تلک ہیں، مگر اس سے ان کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا الکتب یروم اخذ فقہہم منها اور اس کا انجام جمہور کی مخالفت اور ان کی ومذہبہم فلا یحلو بطائل ویصیر عیب گیری ہوتا ہے، اور بسا اوقات اساتذہ الی مخالفة الجمهور و انکار ہم کی رہنمائی کے بغیر ان کتابوں کی خوشہ چینی علیہ، وربما عد بهذه النحلة من کی وجہ سے وہ اہل بدعت میں شمار ہونے اہل البدع بنقلہ العلم من الکتب لگتا ہے، چنانچہ اندلس میں ابن حزم نے من غیر مفتاح المعلمین۔ وقد حفظ حدیث میں بلند کی رتبہ کے باوجود یہی فعل ذلک ابن حزم فی کیا، اور مذہب ظاہر کو اختیار کیا اور ان کے الأندلس علی علو رتبہ فی حفظ اقوال میں اپنے خود ساختہ اجتہاد کی وجہ سے الحدیث، وصار الی مذہب اہل مہارت حاصل کی، ان کے امام داؤد کی الظاہر ومہر فیہ باجتہاد زعمہ مخالفت کی اور بہت سے ائمہ کے ساتھ فی أقوالہم، وخالف إمامہم تعرض کیا، لوگوں نے ان کی اس حرکت کو داؤد وتعرض للكثیر من أئمة ناپسند کیا، اور ان کے مذہب کی نکتہ چینی المسلمین، فنقم الناس ذلک و انکار میں وسعت سے کام لیا، اور ان کی علیہ وأوسعوا مذہبہ استہجاناً کتابوں کو متروک اور نظر انداز کیا،

وإنكاراً وتلقوا كعبه بالإغثال یہاں تک کہ بازاروں میں ان کتابوں کی
والترک حتیٰ انہ لیحظر بیعنا خرید و فروخت پر پابندی ہو گئی اور کبھی کبھی تو
بالأسواق وربما تمزق فی بعض پارہ پارہ کردی گئیں، اور اہل عراق کے اہل
الاحیان ولم یبق إلا مذهب اہل رائے اور اہل حجاز کے اہل حدیث کے مذہب
الرأی من اهل العراق وأهل کے علاوہ اور کوئی مذہب باقی نہ رہا
الحدیث من اهل الحجاز اہ۔

خاکسار کا منشا اس سے یہ ہے کہ ابن خلدون نے بالتوضیح بیان کر دیا کہ فقہ
کے دو ہی طریقے تھے: ۱۔ طریقہ اہل حدیث جو اہل حجاز میں رائج تھا اور اس کے امام
مالک شافعی تھے، ۲۔ طریقہ اہل رائے جو اہل عراق میں مروج تھا اور اس کے امام
ابو حنیفہ تھے۔ ابن خلدون کے بیان سے صراحت ثابت ہو گیا کہ اس لفظ کا استعمال
بمقابلہ اہل الراۃ ہوتا ہے فقہت ما اردنا اثباتہ۔ پس میری گزارش یہ ہے کہ اگر
آپ ان حوالوں میں اہل حدیث کے یہی معنی مراد لیتے ہیں تو بھی آپ کے دعویٰ
ودلیل میں کوئی تطابق نہیں، کیونکہ اہل الحدیث بایں معنی کے مصداق امام مالک و امام
شافعی و احمد بن حنبل اور ان حضرات کے اتباع ہیں، اور ان ائمہ کرام کے اتباع خود مقلد
اور ان کے نزدیک اجماع و قیاس حجت ہیں۔ اور آپ کو تاریخ لکھنی ہے ان اہل
حدیث کی جو نہ مقلد ہیں اور نہ اجماع و قیاس ان کے یہاں حجت شرعی فاین التوافق۔
اجماع و قیاس کی عدم قابلیت احتجاج کے متعلق خود نواب آنجنابی ہی نغمہ سنج ہیں۔

قیاس ما دشما در مراتب احکام کش قبول سازد بجز ظلوم و جہول
وجود ہیئت اجماع خود بے مشکل بیچ چیز نیرزد بہ پیش اہل نقول
قیاس فاسد و اجماع بے اثر آمد بجز دونوع نختیں نہ باشد اصل اصول
(دلیل الطالب ص)

[احکام میں ہمارا اور آپ کا قیاس بجز ظن و دھول کے اور کوئی قبول نہیں کرے گا۔
اجماع کی شکل کا وجود خود بہت مشکل ہے کہ اہل نقل کے نزدیک وہ کوئی قیمت نہیں
رکھتا، قیاس فاسد ہے اور اجماع بے اثر اور اگلی دونوں قسموں کے علاوہ کوئی چیز اصل
اصول نہیں ہے]

نیز بتصریح ابن خلدون یہ ثابت ہو گیا کہ ابن حزم کے بعد مذہب اہل ظاہر
بھی مندرس ہو گیا اور بجز دو مذہب اہل رائے و اہل حدیث کے کوئی تیسرا بیسٹ ارض پر
باقی نہ رہا۔ آپ کی اور نیز دوسرے سوانح نویس مؤرخین کی تصریحیں شاہد ہیں کہ
ابن حزم اندلسی کا سن وفات ۳۵۶ھ ہے، لہذا اس وقت سے دسویں صدی تک جو ابن
خلدون کا عہد ہے ان دونوں مذہبوں کا مقابل و مقاوم کوئی تیسرا کھڑا نہ ہوا (ابن
خلدون کا یہ فقرہ قابل غور ہے و لم یبق إلا مذهب أهل الرأي الخ) نظر بریں
کسی کا یہ دعویٰ بالکل بجا ہے اور مؤرخین کی تصریحات اس کی موید و مشید ہیں کہ اس
جدید فرقہ اہلحدیث کا حدوث ۱۸۹۱ء ہی میں ہوا ہے۔

خلاصہ بحث | اہلحدیث (۱) بقول مصنف وہ ہیں: ”جو نصوص قرآن و حدیث کی
پابندی کریں اور ان کے ماسوا کو غیر لازم جانیں“ (اہلحدیث محررہ ۱۵/۱ پر پیل ۲۱ء)۔

اور مصنفات سابقہ میں اہلحدیث کا اطلاق صرف دو معنوں پر ہوتا ہے: علماء
حدیث یا مقابل اہل رای، ان دو کے علاوہ کوئی تیسرے معنی اصلاً نہیں۔ اول معنی
کے مصادیق کا وجود کا شمس علی رابعہ النبأ ہے، محتاج اقامۃ دلیل نہیں اور نہ اس کا

(۱) مولوی ثناء اللہ امرتسری کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اہلحدیث طریق عمل کا نام ہے
(اہلحدیث فردی ۲۲ء) کمترین کہتا ہے کہ میری تحریر میں بھی اہلحدیث کے معنی طریق عمل ہی کا
نام ہے، مگر وہ طریق عمل ان اہلحدیث کے طریق عمل سے بالکل جدا گانہ ہے کما مضی لہذا ان کا
اثبات وجود آپ کے لیے مفید نہیں ۱۱۲ ابوالمآثر۔

اطلاق کسی خاص جماعت و مذہب پر مقصور۔ اور آپ کے جماعت کے بعض افراد پر
بمشکل صادق ہے (ملاحظہ ہو مسک الختام)۔ اور اہل الحدیث بالمعنی الثانی کا وجود عہد
امام دارالبحرۃ سے لے کر اب تک ہے، لیکن ان کا اثبات وجود نہ آپ کا صحیح نظر نہ مفید
بلکہ مضرب ہے۔ کیونکہ اس کے مصادیق مقلدین، اجماع و قیاس کی حجیت کے قائل ایک
خاص مجتہد کے اقوال پر جمود کے ساتھ کاربند اور اس کے نقش قدم پر چلنے والے ہیں۔
اس فرقہ اہل الحدیث کی طرح مطلق العنان اور آزاد روئیں ہیں فاسین هذا من
ذاک۔ اس لیے نہایت ادب کے ساتھ گزارش ہے کہ مصنف ممدوح اپنے دعویٰ کے
اثبات کے لیے کسی اور دلیل کی جستجو فرمائیں، نہایت بہتر تو یہ ہوتا کہ کوئی تاریخی
شہادت جو اصول تاریخ کے مطابق قابل قبول ہو پیش کی جاتی، جیسا کہ آپ کے دعویٰ
کی نفی میں نہایت مستند و معتمد علیہ مؤرخ کی شہادت ہم پیش کر رہے ہیں: ولہم یبقی الا
مذہب اہل السرای من اہل العراق و اہل الحدیث من اہل الحجاز
اھ۔ یا یہ کہا جائے کہ اہل حدیث کے کسی تیسرے معنی کا پتہ دیا جائے جس کے
مصادیق صرف اسی فرقہ کے افراد ہو سکیں و بس، ورنہ یہ ساری نقول بیکار اور مصنف
ممدوح کی جانفشانی غیر مشر اور یہ محنت شاقہ رائگاں ثابت ہوگی، جس کی وجہ سے نہ
صرف مولانا اور ان کے ہم خیالوں کو صدمہ پہنچے گا، بلکہ ہمیں سخت افسوس ہوگا۔ اس
بحث کے آخر میں ہم اتنی اور بھی گزارش کریں گے کہ مصنف ممدوح ہماری اس مختصر مگر
جامع تحریر کو بنظر غور و تعمق مطالعہ فرمائیں اور صدق طویت اور انصاف سے دیکھیں پھر
ہاتھ میں قلم لیں، یا ہماری صداقت بیان و صدق لہجہ کی داد دیں۔ ہمیں اتنی بھی گزارش
کرنے کی ضرورت نہ تھی، اگر کاش وہ واگزاریاں جو آپ کی تاریخ میں ابن تیمیہ وغیرہ
کو اہل حدیث ثابت کرنے کی بابت نظر سے گزری ہیں نہ ہوتیں۔

ابن تیمیہ و ابن قیم و شیخ جیلانی حنبلی المذہب تھے | باوجودیکہ خود مولانا کے استاذ

الاستاذ نواب قنوجی مرحوم حضرت شیخ جیلانی و شیخ الاسلام ابن تیمیہ و حافظ ابن القیم کو حنبلی المذہب لکھتے ہیں قال النواب:

شیخ عبدالحق دہلوی در اشعة الممعات گفتہ از اقوی حجج واکمل براہین وعلو مقام ورفعت مکان وقوت مذہب واجتہاد ایں امام اجل واکرم آنست کہ شیخ شیوخ وقدوة الاولیاء و قطب الاقطاب و فرد اجناب و غوث اعظم شیخ محی الدین عبد القادر رضی اللہ تعالیٰ عنہ وارضاه حامل مذہب و تابع اقوال اوست و در ہیجہ الاسرار نوشتہ: کان یفتی علی مذہب الشافعی و احمد بن حنبل و مشہور مقرر آنست کہ ایشاں حنبلی مذہب اند و ذکر ایشاں در حنابلہ واقع ست انتہی، گویم و ہم چنین بودن شیخ الاسلام احمد بن عبد الحکیم بن عبد السلام بن تیمیہ حرانی و حافظ محمد بن ابی بکر ابن القیم جوزی رضی اللہ عنہم (۱) از اتباع و جملہ علوم

شیخ عبدالحق دہلوی نے اشعة الممعات میں فرمایا ہے کہ اس بزرگ و برتر امام کے علو رتبہ اور بلندی مقام اور مذہب واجتہاد میں قوت کی مضبوط دلیل یہ ہے کہ شیخ الشیوخ قدوة الاولیاء قطب الاقطاب یگانہ روزگار غوث اعظم شیخ عبد القادر جیلانی رضی اللہ عنہ ان کے مذہب پیرو اور ان کے اقوال کے تابع تھے۔ ہیجہ الاسرار میں لکھا ہے کہ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے مذہب پر فتویٰ دیا کرتے تھے، اور یہ بات مشہور اور تسلیم شدہ ہے کہ یہ حضرات حنبلی تھے اور ان کا ذکر حنابلہ کے زمرہ میں ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں (نواب صاحب) کہ اسی طرح شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور حافظ ابن القیم کا بھی امام احمد کے مذہب کا پابند اور ان کے علوم

(۱) علامہ شامی نے بھی ابن القیم کو حنبلی لکھا ہے حیث قال وفي کتاب الروح للحافظ ابی عبد اللہ الدمشقی الحنبلی المشہور بابن قیم الجوزیۃ ۱۲ رد المختار ۱/ ۶۳۱ ابوالمآثر، اور علامہ سیوطی نے بھی حنبلی ہی کہا ہے لکھتے ہیں محمد بن ابی بکر بن ایوب بن سیرید بن حریز الزرعی الشمس بن قیم الجوزیۃ الحنبلی العلامة اہ بغیۃ الوعاة ج ۱ ص ۱۲۵

وے اول دلیل است بر ترجیح مذہب کا حامل ہونا ان کے مذہب کے دوسرے
وے بر دیگر مذاہب اہل (مسک الختام) مذاہب پر رائج ہونے کی زبردست دلیل
ہے ۱ (۱۳۱)

اور حضرت استاذ الہند حکیم الامت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی شیخ الاسلام ابن
تیمیہ کو حنبلی المذہب لکھتے ہیں:

محرور مذهب الحنابلة فروعہ و اصولہ [مذہب حنابلہ کے اصول و فروع
(مکتوبات حضرت شاہ صاحب ص ۲۷) کے محرر تھے]
نیز خاتمة الحفاظ حافظ ابن حجر عسقلانی نے بھی ان کو حنبلی ہی لکھا ہے۔ مولانا عبدالحی
صاحب تعلیقات سنہ میں دررکامند سے نقل فرماتے ہیں:

هو ابو العباس تقي الدين احمد بن شهاب [وہ ابو العباس تقی الدین احمد
الدين عبدالحليم بن مجد الدين بن شهاب الدين عبدالحليم
عبدالسلام بن عبيدالله بن عبدالله بن ابي
القاسم بن تيمية الحاراني ثم الدمشقي
الحنبلي صاحب منهاج السنة الخ اه
(التعليقات السنية على الفوائد
البيهية مصری ص ۳۴)
مصنف ہیں الخ]

الحمد للہ کہ اس عنوان پر مجھے جو کچھ گفتگو کرتی تھی کر چکا۔ اب دوسرے عنوان
پر بحث کرنے سے پہلے نہایت مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اہل الرائی کے معنی کی توضیح
اور بعض سلف کے اس لقب سے ملقب ہونے کی وجہ بیان کر دی جائے۔ اس بارے
میں شاہ ولی اللہ صاحب کا قول نقل کر دینا کافی سمجھتا ہوں:

وصنفها أنى وجدت بعضهم يزعم [از انجملہ۔ یہ کہ بعض حضرات یہ گمان

ان هنالك فرقین لا ثالث لهما:
 اهل الظاهر و اهل الراى، و ان
 كل من قاس و استنبط فهو من
 اهل الراى، كلا والله بل ليس
 المراد بالراى نفس الفهم
 والعقل فان ذلك لا ينفك من
 أحد من العلماء، ولا الراى الذى
 لا يعتمد على سنة اصلاً، فانه لا
 ينتحله مسلم البتة، ولا القدرة
 على الاستنباط والقياس، فان
 احمد و اسحاق بل الشافعى ايضاً
 ليسوا من اهل الراى بالاتفاق،
 و هم يستنبطون و يقيسون؛ بل
 المراد من اهل الراى قوم
 توجهوا بعد المسائل المجمع
 عليها بين المسلمين أو بين
 جمهورهم إلى التخریج على
 اصل رجل من المتقدمين، فكان
 اكثر أمرهم حمل النظر على
 النظر والرد إلى اصل من
 الاصول دون تتبع الاحادیث

کرتے ہیں کہ وہ ہی گروہ ہیں، ایک اہل
 ظاہر دوسرے اصحاب رائے، اور ان کا
 یہ گمان ہے کہ جو قیاس اور استنباط کرتا
 ہے وہ اہل رائے کے گروہ سے ہے، مگر
 ایسا ہرگز نہیں ہے، رائے سے مراد نفس
 عقل و فہم نہیں ہے، اس لیے کہ اس سے
 کوئی بھی عالم خالی نہیں ہوتا، اور نہ ہی وہ
 رائے ہے جس کا حدیث پر بالکل ہی
 اعتماد نہ ہو، کیونکہ کوئی مسلمان ایسا قطعاً
 نہیں کر سکتا، اور نہ ہی اس سے مراد
 استنباط و قیاس پر قدرت ہے، اس لیے
 کہ امام شافعی و امام احمد و امام اتحق بھی
 بالاتفاق اہل رائے سے نہیں تھے،
 حالانکہ یہ لوگ قیاس بھی کرتے تھے اور
 مسائل کا استنباط بھی؛ بلکہ اہل رائے سے
 مراد وہ لوگ ہیں جو مسلمانوں یا جمہور
 کے درمیان اجتماعی مسائل کے بعد
 متقدمین میں سے کسی خاص شخص کے
 اصول پر مسائل کی تخریج کی طرف متوجہ
 ہوئے، پس ان کا زیادہ سے زیادہ کام یہ
 تھا کہ احادیث کے تتبع کے بغیر کسی شے کو

والانار. والظاہری من لا یقول
بالقباس ولا بانار الصحابة
والتابعین کداود وابن حزم
وبینہما المحققون من اهل
السنة کاحمد واسحاق
اھ (انصاف ص ۲۴ وجہ اللہ البالغة)

اس کے مثل پر منقول کیا کرتے تھے، اور
کسی ایک اصول کی طرف رجوع کیا
کرتے تھے۔ اور ظاہری وہ جو نہ قیاس کا
قائل ہے نہ صحابہ و تابعین کے آثار کا،
جیسے داؤد اور ابن حزم، اور ان دونوں
گروہوں کے درمیان محققین اہل حدیث
ہیں جیسے امام احمد اور امام الحنفی

(۱)

شاہ صاحب کی اس عبارت سے اس خیال کی صاف تردید نکلتی ہے جو عام
طور پر حنفیہ پر اہل الرا۱ کا اطلاق دیکھ کر دلوں میں پیدا ہو جاتا ہے اور جس کا اظہار
بار بار غیر مقلدین اپنی تحریروں میں کرتے ہیں۔ اس سے ان کا مقصود محض تنقیص شان
امام ہمام و فریب دہی عوام ہوتا ہے، مگر استاذ اساتذۃ الہند کی تحریر سے آپ نے معلوم
کر لیا ہوگا کہ ان کا خیال محض باطل ہے اور حنفیہ کو اہل الرا۱ کہنے کی یہ وجہ ہرگز نہیں کہ
وہ رائے محض سے مسائل کا اختراع کرتے تھے۔ بلکہ ان کو اہل الرا۱ کہنے کی یہ وجہ
ہے کہ مسائل مجمع علیہا کے بعد بجائے اس کے کہ آثار و احادیث کا تتبع کیا جائے،
انہوں نے متقدمین میں سے کسی کے قواعد و اصول پر جو خود احادیث سے مستخرج ہوتے
ہیں، تخریج کی طرف توجہ کی۔ بس محض تخریج کی وجہ سے انہیں اہل الرا۱ کہنے لگے۔
الغرض اہل الرا۱ میں رائے سے مراد تخریج ہے، نہ وہ رائے جو کتاب و سنت کے
معارض ہو یا کتاب و سنت سے موید نہ ہو۔ کیونکہ ایسی رائے کو دین سمجھنے والا تو کوئی
ادنیٰ مسلمان بھی نہ ہوگا چہ جائیکہ یہ ائمہ۔ اور وہ رائے یعنی تخریج معیوب نہیں، بلکہ اس
کا ترک اور اس کو نظر انداز کرنا معیوب ہے، قال الشاہ ولی اللہ المحدث
(۱) یہ عبارت جہۃ اللہ البالغة (۱۶۱) کی ہے، انصاف کے الفاظ میں معمولی سا فرق ہے (مرتب)

الدہلوی:

واعلم أن التخریج علی کلام
الفقهاء وتبع لفظ الحدیث
لکل منها اصل اصیل فی
الدین ولم یزل المحققون من
العلماء فی کل عصر یاخذون
بهما فمنهم من یقل من ذا
ویکثر من ذلک ومنهم من
یکثر من ذا ویقل من ذاک فلا
ینبغی أن یهمل أمر واحد
منهما بالمرّة كما یفعله عامة
الفریقین، وإنما الحق البحت
أن یطابق أحدهما بالآخر وأن
یجبر خلل کل بالآخر وذلک
قول الحسن البصری سنتکم
والله الذی لا إله إلا هو بینهما
وبین الغالی والجافی
اھ (انصاف ص ۳۹)

۱ معلوم ہونا چاہئے کہ فقہاء کے کلام پر تخریج
اور حدیث کے الفاظ کا تتبع، دین کے اندر ان
دونوں میں سے ہر ایک کی اصل اصیل ہے،
اور محققین اہل علم ہر دور میں ان دونوں کو
اختیار کرتے رہے ہیں، کچھ حضرات ایسے
تھے کہ تخریج کم کرتے تھے تتبع زیادہ کرتے
تھے، اور کچھ دوسرے ایسے حضرات تھے جو
تخریج زیادہ کرتے تھے تتبع کم؛ لہذا یہ
مناسب نہ ہوگا کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی
امر پوری طرح چھوڑ دیا جائے جیسا کہ دونوں
گروہ کے اکثر حضرات کیا کرتے ہیں، اور حق
یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے
کے ساتھ تطبیق دی جائے اور ایک کا خلل
دوسرے سے پورا کیا جائے، اور یہی حضرت
حسن بصری کا قول ہے کہ خدائے واحد کی قسم
تمہاری سنت ان دونوں کے درمیان ہے، غلو
اور جفا کرنے والے کے درمیان ۱

شاہ صاحب نے تصریح فرمادی کہ تخریج برکلام فقہاء اور تتبع لفظ اہل حدیث
دونوں کے لیے اصل اصیل دین میں موجود ہے الی غیر ذلک۔
ناظرین! بہت ممکن تھا کہ تاریخ اہل حدیث کے دیکھنے والے حنفیہ کے

متعلق اہل الراۃ کا لفظ دیکھ کر غلطی میں مبتلا ہوتے۔ اس لیے میں نے اہل الراۃ کے معنی کی توضیح ضروری سمجھی۔ اب اس کے بعد تاریخ اہل حدیث کے ایک دوسرے عنوان پر میں گفتگو کرتا ہوں، مصنف نے ایک عنوان یہ قائم کیا ہے ”اہلحدیث کا طرز استدلال و طریق اجتہاد“ اس عنوان کے نیچے آپ نے نور الانوار صفحہ ۱۵ صفحہ ۱۶ کی عبارت نقل کی ہے، پھر لکھتے ہیں کہ امام شافعی اور دیگر محدثین حدیث مسی کے نقشہ کو زیر نظر اور آپ کے لم تصل کہنے کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر ان امور کی رعایت جنہیں وہ ترک کرتا تھا فرض نہ ہوتی تو بار بار اعادہ کا حکم نہ دیا جاتا، اس کے بعد لکھتے ہیں: لیکن حضرات احناف اس حدیث کو مع اس کی جملہ خصوصیات کے خاطر میں نہ لا کر اپنے قاعدہ الخاص لا یحتمل البیان سے ایک تل برابر بھی نہ ہٹ سکے الخ (الہمدیث ۲۱ جمادی الاولیٰ ۱۴۰۰ھ)

أقول: اولاً:- آپ کے عنوان میں الہمدیث سے مراد یقیناً وہ جماعت ہے جس کی آپ تاریخ لکھ رہے ہیں اور مثال میں محدثین کا نام لے رہے ہیں یہ کیا غتر بود! اور محدثین میں سے بھی امام شافعی کو پیش کرتے ہیں جو اجماع و قیاس کو حجت مانتے ہیں، آپ کو اپنے کسی ہم مذہب کا نام لینا چاہئے۔ مولانا ذرا ہوش کیجئے!

ثانیاً:-

وعین الرضا عن کل عیب کليلة ولكن عین السخط تبدی المساویا
توبہ! توبہ!! یہ کس قدر نا انصافی ہے کہ مقابلہ میں ایک طرف تو امام مذہب کو کھڑا کرتے ہیں اور دوسری طرف ایک ادنیٰ مقلد کو۔ صاحب نور الانوار اور امام شافعی میں مقابلہ! سبحان اللہ! اگر آپ کو دونوں مذہبوں کے طرز استدلال کا تقابل ہی منظور تھا تو امام شافعی کے مقابلہ میں امام محمد یا ابو یوسف قاضی کو پیش کرنا چاہئے تھا۔

ثالثاً:- آپ اپنی تصنیف کی ہر منزل میں حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی

تہذیفات کو راہبر بناتے ہیں اور شاید کسی وقت آپ کے سامنے سے نہیں ہٹیں، مگر پھر بھی آپ اس اصول غلطی میں مبتلا ہیں جس کی شاہ صاحب کو سخت شکایت ہے، شاید آپ اس سے بے خبر نہیں ہیں مگر جوش تعصب میں جو جو آپ سے ناشدنی حرکات صادر ہوں بعید نہیں۔ استاذ الہند فرماتے ہیں کہ: "ابو حنیفہ و شافعی کی بنائے خلاف ہرگز وہ اصول نہیں جو کتاب بزدوی میں مذکور ہیں، بلکہ میرے نزدیک الخصاص لا یحتمل البیان وغیرہ من الاصول المذكورة کو جزم کے ساتھ ابو حنیفہ یا صاحبین سے روایت کرنا جائز نہیں"۔ شاہ صاحب کی اصل عبارت یہ ہے:

واعلم انی وجدت اکثرهم یزعمون أن بناء الخلاف بین ابی حنیفة و الشافعی علی هذه الاصول المذكورة فی کتاب البزدوی ونحوه، وإنما الحق أن اکثرها اصول مخرجة علی قولهم، وعندی أن المسألة القائلة بأن الخاص لا یبین ولا یلحقه البیان، وان الزیادة نسخ، وان العام قطعی كالخاص، وان لا ترجیح بکثرة الرواة، وانه لا یجب العمل بحديث غیر الفقیه اذا انسد باب الرأی، ولا عبرة بمفهوم الشرط والوصف

[جان لو کہ میں نے ان میں سے بیشتر لوگوں کو یہ گمان کرتے ہوئے پایا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے درمیان بنائے اختلاف بزدوی وغیرہ میں مذکور اصول ہیں، حالانکہ صحیح یہ ہے کہ یہ بیشتر اصول ان کے اقوال کی بنا پر بنائے گئے ہیں، اور میرے نزدیک یہ مسئلہ کہ خاص بیان کو قبول نہیں کرتا، اور یہ کہ زیادتی نسخ ہوتی ہے، اور یہ کہ عام خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے، اور یہ کہ راویوں کی کثرت سے ترجیح نہیں ہوتی، اور یہ کہ جب رائے کا دروازہ بند ہو جائے تو غیر فقیہ کی حدیث پر عمل واجب نہیں ہوتا، اور یہ کہ شرط و وصف کے مفہوم کا بالکل

اصلاً، وان موجب الأمر هو
الوجوب البتة وامثال ذلك
اصول مخرجة على كلام الائمة
، وانما لا تصح بها رواية عن
ابی حنیفة وصاحبه، وان
ليست المحافظة عليها
والتكلف في جواب ما يرد
عليها من صنائع المتقدمين في
استنباطهم كما يفعله البزدوى
وغیره أحق من المحافظة على
خلافها والجواب عما يرد عليها
اه (انصاف ص ۶۱) [حقدا نہیں ہے]

شاہ صاحب کی اس تحریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ متقدمین کا طریق استنباط
کوئی اور تھا کہ اس طریق سے استنباط کرنے کی وجہ سے ان اصول مذکورہ پر اعتراض
ہوتا ہے اور متاخرین جواب میں تکلف سے کام لیتے ہیں، لہذا جب تک اس طریق
استنباط سے مقابلہ نہ کیا جائے، اس وقت تک اہلحدیث کے طرز استدلال کی خوبی
و بہتری حنفیہ کے مقابل میں ثابت نہیں ہو سکتی۔ اگر آپ ائمہ حنفیہ کا طرز استنباط معلوم
کرنا چاہتے ہیں تو موطا امام محمد، کتاب الآثار، شرح معانی الآثار للطحاوی وغیرہ :
مطالعہ فرمائیں، میں اس وقت موطا سے ایک نمونہ پیش کرتا ہوں:

أخبرنا مالك حدثنا الزهري عن
ابی ادريس الخولاني عن ابی
حضرت ابو هريرة عن
رسول الله ﷺ نے فرمایا کہ جو وضو

ہر برفہ ان رسول اللہ ﷺ قال: من
توضاً فليستشر ومن استجمر
فليوتر، قال محمد: وبه نأخذ
ينبغي للمتوضي ان يتمضمض
ويستشر وينبغي له ايضاً ان
يستجمر، والاستجمار الاستنجاء
وهو قول ابي حنيفة اه (موطأ
ص ۴۷-۴۸)

کرے وہ ناک میں پانی ڈالے، اور
جو استنجا کرے وہ طاق بار کرے۔
کہتے ہیں کہ اسی پر ہمارا عمل ہے کہ وضو
کرنے والے کو چاہئے کہ کئی کرے اور
ناک صاف کرے اور اس کو یہ بھی
چاہئے کہ استنجا کرے، استجمار استنجاء
کو کہتے ہیں، اور یہی ابو حنیفہ کا قول
[ہے]

دیکھئے کیسا صاف اور کھل استنباط ہے۔

(نوٹ) مولوی ابراہیم کے بیان سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی
الہجہ دیتے تھے، مگر مولوی ثناء اللہ کی اس تحریر سے جو اس عنوان کے اوپر درج ہے ایسا
معلوم ہوتا ہے کہ وہ الہجہ دیتے نہ تھے، لکھتے ہیں: ”علم اصول پڑھنے والے جانتے ہیں
کہ حنفیہ اور شافعیہ کے بعض طرق استدلال میں اختلاف ہے، اسی طرح محدثین کا
طریق استدلال بھی الگ تھا“ من چہ گویم وظنورہ من چہ گوید۔ هذا آخر ما أردت
إبراده في هذه الرسالة والحمد لله الذي وفقني لإتمامها في أجمل صورة
وأحسن حالة وصلى الله تعالى على سيدنا محمد خاتم فص الرسالة
وعلى آله وصحبه المتأسين بما فعله وقاله۔

(ابوالمآثر) الشہیر بہ حبیب الرحمن الانصاری

تقلید اور غیر مقلدیت

حضرات! تقلید اور مذاہب سلف کا تقید ہی ہے جس کی بدولت دین و مذہب مبطلین کی تحریفات سے آج تک محفوظ ہے، یہ اگر نہ ہو تو مذہب باز سچے اطفال بن جائے، آج جس قدر جہل مرکب کا شیوع ہے ظاہر ہے، کون نہیں جانتا کہ آج مشکوٰۃ کا ترجمہ کر لینے والا اپنے کو مجتہد وقت سمجھتا ہے، ہر حرف شناس اپنے کو علامہ خیال کرتا ہے اور ہر خرنا شخص اپنے کو عیسیٰ قرار دیتا ہے۔ ایسی حالت میں ہر مولوی یا عالم کو اجتہاد کا حق دیدیا جائے اور تقلید ائمہ و اتباع سلف کی پابندی اٹھالی جائے تو ان کے مجتہدات دین و مذہب کے مسائل و فتاویٰ ہوں گے یا جہل و غواہیت کے کرشمے؟

تقلید و غیر مقلدیت

(ایک اہم بحث)

مؤآئمہ آباد میں اپریل ۱۹۴۳ء میں غیر مقلدوں نے آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس منعقد کی، اس کے جواب میں مؤآئمہ ہی میں ۱۵-۱۶-۱۷ اکتوبر ۱۹۴۳ء کو احناف کانفرنس ہوئی، اس کے بعد دوسری احناف کانفرنس کا انعقاد پنجاب کے شہر امرتسر میں ہونا طے پایا، لیکن غالباً حالات نے اجازت نہ دی اور یہ کانفرنس نہ ہو سکی۔ امرتسر میں ہونے والی کانفرنس کی صدارت حضرت محدث کبیر گوکرنی تھی، اور اس کے لئے آپ نے خطبہ صدارت بھی قلمبند فرمایا تھا، بعد میں یہ خطبہ صدارت مسودہ کی شکل میں ملا تو اس کو المآثر جلد نمبر ۶ شمارہ نمبر ۲ (ربیع الآخر - جمادی الاولی - جمادی الآخرہ ۱۴۱۸ھ) میں شائع کیا گیا۔ موضوع کی مناسبت سے اسے اب اس مجموعہ میں شامل کیا جا رہا ہے۔ (مرتب)

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونؤمن به ونتوكل عليه
ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل
له ومن يضلله فلا هادي له ونشهد أن سيدنا و مولانا محمداً عبده
ورسوله أرسله بالحق بشيراً ونذيراً صلى الله عليه وسلم تسليماً
كثيراً كثيراً، أما بعد!

علمائے شریعت، مشائخ طریقت، زعمائے امت اور برادران ملت! آل

انڈیا احناف کا نفرنس کا یہ دوسرا اجلاس ہے، جس کی صدارت کی کرسی پر بزرگوں کی نوازش اور دوستوں کی عنایت نے اس ظلوم و جہول انسان کو لا کر بٹھا دیا ہے، جو نہ فکر و نظر کی مملکت کا تاجدار ہے نہ سعی و عمل کے میدان کا شہسوار، بلکہ حق یہ ہے کہ وہ علمی امتیازات سے قطعاً بے بہرہ اور عملی کمالات سے یکسر تہی دامن ہے۔ اس لحاظ سے اس انتخاب کی کوئی داد نہیں دی جاسکتی، بالخصوص جبکہ ہندوستان کے طول و عرض میں بہت سی ایسی ہستیاں موجود ہیں جو اپنے علمی تفوق میں فرد اور عملی محاسن کے لحاظ سے یگانہ روزگار ہیں، جو بجا طور پر اس کرسی کی زینت اور اس منصب کی حامل بننے کا حق رکھتی ہیں۔ لیکن اس میں انتخاب کرنے والے بزرگوں اور دوستوں کا کوئی تصور نہیں ہے، میں جانتا ہوں کہ انھوں نے اس امر عظیم کو اس کے حقداروں اور اس منصب جلیل کو اصحاب اہلیت کے سپرد کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا، لیکن ہر ایک نے کوئی نہ کوئی عذر پیش کر کے اپنے کو ذمہ داریوں سے بچا لیا۔ اصحاب اہلیت و صلاحیت کے انکار نے اس کام کی راہ میں ایک زبردست مشکل حائل کر دی تو ان بزرگوں اور دوستوں نے اس مشکل کا یہ حل تجویز کیا کہ کسی مبتدی ہی کی مربیانہ سرپرستی اور دوستانہ مساعدت کر کے کام نکالا جائے، اور اس طرح اس مبتدی کی حوصلہ افزائی کے علاوہ اس میں بھی کام کرنے کی صلاحیت پیدا کی جائے، غالباً اسی مصلحت کے پیش نظر اس بے بضاعت کو صدارت کی اہم ذمہ داریوں کے قبول کرنے کی دعوت دی گئی، اول اول تو میں نے صاف انکار کیا اور بڑی معذرت کی لیکن افسوس ہے کہ انکے اعذار سن لئے گئے اور جب اس حقیر کی باری آئی تو اس کی کوئی معذرت درخور قبول نہ ہوئی، اور خواہی نخواہی اس بارگراں کے اٹھانے پر اس کو مجبور کیا گیا، لا جرم علم و عمل والے اقویاء کے انکار و اباء کے بعد میں نے وہی کیا جو ازل سے ظلوم و جہول انسان کرتا آیا ہے۔ و حملہا الانسان انه كان ظلوما جهولا۔

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعہ قال بنام من دیوانہ زدند! بہر حال اس نوازش و کرم فرمائی پر اپنے تمام بزرگوں، دوستوں اور عزیزوں کا تہ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں، اور درخواست کرتا ہوں کہ جس طرح انکی بزرگانہ شفقت، دوستانہ عنایت اور عزیزانہ محبت نے مجھے صدارت کی عزت بخشی ہے، اسی طرح فرائض صدارت کی انجام دہی میں انکی سرپرستی و مساعدت میری رفیق رہے گی اور انکا لطف و کرم میری کوتاہیوں کا پردہ پوش! دعا فرمائیے کہ خدائے قادر و توانا میری امداد فرمائے۔ وھو حسبی و نعم الوکیل۔

تمہید اور انعقاد کانفرنس کے دوائی و اغراض حضرات ایک زمانہ تھا جب دنیا میں مذہب کی حکومت تھی، حکومتیں چاہے اسلامی ہوں یا غیر اسلامی کم از کم اپنے مذہب کا پورا احترام کرتی تھیں، اس لئے یہ ممکن نہ تھا کہ حکومت جس مذہب کو مانتی ہو اس مذہب میں کوئی شخص باسانی کوئی بدعت ایجاد کر کے یا کوئی فتنہ برپا کر کے چین سے بیٹھ سکے، حکومت فوراً دار و گیر شروع کر دیتی تھی اور بزور اس بدعت کا خاتمہ اور فتنہ کا سد باب کر دیتی تھی؛ الا یہ کہ خفیہ ریشہ دوانیوں کے ذریعہ کوئی ایسی طاقتور جماعت پیدا کر لی جائے جس سے حکومت ٹکر نہ لے سکے یا ٹکر لینے سے قصد اغماض کرے۔

حضرت فاروق اعظمؓ کے دور خلافت کا یہ واقعہ بہت مشہور ہے کہ ایک عراقی شخص صبیغ نامی اسلامی لشکر کے ساتھ ملک شام پہنچ گیا۔ اور وہاں فوجیوں سے ایسے قرآنی سوالات شروع کر دیئے جو اب تک نامانوس تھے۔ اسکے بعد وہ مصر پہنچا، مصر کے حاکم حضرت عمرو بن العاصؓ نے اس کو دربار خلافت میں روانہ کر دیا اور ایک قاصد کے ہاتھ اس کی کیفیت حضرت عمرؓ کو لکھ بھیجی، حضرت عمرؓ نے خط پڑھ کر قاصد سے پوچھا کہ وہ آدمی کہاں ہے، قاصد نے کہا کجاوے میں ہے۔ فرمایا دیکھو وہ کہیں چلانا جائے ورنہ تم کو سخت سزا دی جائے گی، قاصد فوراً آیا اور اس کو حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر

کر دیا۔ حضرت عمرؓ نے اس سے صرف اتنا کہا کہ تو نامانوس اور بدنی سوالات کرتا ہے پھر کھجور کی تازی شاخوں کی کئی چھڑیاں منگائیں اور مارتے مارتے اسکی پیٹھ زخمی کر دی اس کے بعد اسے چھوڑ دیا، کئی دنوں کے بعد اس کی پیٹھ اچھی ہو گئی تو پھر اتنا ہی مار کر چھوڑ دیا، جب کئی دنوں کے بعد تیسری دفعہ اس کو بلوایا تو اس نے عرض کی کہ حضرت! اگر قتل کا ارادہ ہے تو سیدھے قتل کر دیجئے اور اگر میرا علاج مقصود ہے تو خدا کی قسم اب میرا دماغ بالکل درست ہو گیا، تب حضرت عمرؓ نے اس کو عراق جانے کی اجازت دے دی۔ پھر بھی حضرت ابو موسیٰؓ کے پاس یہ فرمان بھیجا کہ کوئی مسلمان اس کے پاس نشست و برخاست نہ کرے، اس فرمان نے صلیح کا ناطقہ بند کر دیا تا آنکہ حضرت ابو موسیٰؓ نے حضرت عمرؓ کو لکھا کہ اب وہ بالکل ٹھیک ہو گیا تو حضرت عمرؓ نے اس کے پاس نشست و برخاست کی اجازت دیدی۔ (دارمی صفحہ ۳۱)

یہ حال صرف خلافت راشدہ کے دور میں نہیں تھا۔ اسلامی حکومت کے دوسرے ادوار بلکہ غیر اسلامی حکومتوں میں بھی اس واقعہ کی نظیریں پائی جاتی ہیں۔ ہندوستان کے مسلمان بادشاہ اکبر کو مذہب سے جتنا تعلق تھا اس سے تاریخداں حضرات خوب واقف ہیں۔ بایں ہمہ جب ۹۸۰ھ میں اسے گجرات فتح کیا تو وہاں مہدوی فرقہ کا بڑا زور تھا اور شیخ محمد طاہر محدث گجراتی حنفی مصنف مجمع البحار نے عہد کر لیا تھا کہ جب تک اس فرقہ کی بدعات کا قلع قمع نہ کر لوں گا سر پر عمامہ نہ باندھوں گا۔ اکبر کو جب یہ معلوم ہوا تو اس نے شیخ سے پٹن میں ملاقات کی اور ان کے سر پر خود اپنے ہاتھ سے عمامہ لپیٹ کر کہا کہ:

”باعث ترک دستار بسمع رسیدہ نصرت دین
متین بروفق ارادہ شایر ذمہ معدلت من
لازم است“ (تقصیر اخبار الاخیار صفحہ ۱۸۰) کے مطابق میرے اوپر لازم ہے [ترک دستار کی وجہ میرے کانوں تک پہنچی، دین متین کی مدد آپ کی مرضی کے مطابق میرے اوپر لازم ہے]

چنانچہ گجرات کے حاکم خان اعظم کی اعانت سے شیخ نے اس سال اکثر رسوم بدعت کی سرکشی کر ڈالی۔

غرضیکہ دنیا میں ایک ایسا دور بھی آچکا ہے جب حکومتوں کو پاس مذہب ملحوظ تھا اور کم از کم اپنے مذہب کے تحفظ کی فکر ان کے فرائض منصبی میں داخل تھی۔ لیکن آج وہ دور خواب و خیال ہو چکا ہے۔ دنیا میں لا مذہب و لا دینی کی حکومت ہے، مذہب کا تخیل ایک غلط تخیل اور توہم پرستی قرار دیا جا چکا ہے۔ آج مشکل ہی سے کوئی حکومت شیخ معنوں میں مذہب کی قائل نکل سکے گی، ایسی حالت میں آج جہاں مسلم فرمانروا موجود ہیں وہاں بھی اس قسم کی توقع نہیں کی جاسکتی کہ اسلام میں کوئی بدعت یا فتنہ پیدا ہو تو خود حکومت اس کے استیصال کیلئے کمر بستہ ہو جائے۔ اور جب ان ممالک میں فتنہ انگیز طبائع کو کوئی کھڑکا نہیں ہے تو ہندوستان جیسے ملک میں جہاں ڈیڑھ سو برس ہو چکے کہ مسلمان اپنی شامت اعمال سے برائے نام ہی سہی اپنی اسلامی حکومت کھو چکے ہیں۔ اور یہ اجنبی غیر مسلم طاقت ان پر مسلط ہے وہاں کسی فتنہ انگیز کو کس چیز کا ڈر ہو سکتا تھا بلکہ یہاں تو فتنہ انگیزوں کو یہ توقع ہو سکتی تھی کہ حکومت اپنے مفاد کیلئے انکی سرکوبی کے بجائے انکی سرپرستی کرے گی، اسلئے مختلف فتنہ انگیزوں نے نہایت آزادی کے ساتھ متعدد فتنے کھڑے کئے اور انکی توقع کے مطابق حکومت نے بھی انکی پشت پناہی کی، انجام یہ ہوا کہ وہ فتنے خوب برگ و بار لائے۔

تمام فتنوں کی جڑ خود رانی ہے۔ ہندوستان سے اسلامی حکومت کا قدم اٹھ جانے کے بعد جن مذہبی فتنوں نے یہاں اپنا قدم جمایا اور سر اٹھایا ان میں نیچریت، چکڑ الویت اور خاکساریت نے بہت زیادہ اسلامی تعلیمات کو مسخ اور اسلامی وحدت کو پارہ پارہ اور جماعتی شوکت کو برباد کیا۔ بظاہر ان تمام فتنوں میں کوئی رشتہ اور باہمی ربط نہیں معلوم ہوتا، لیکن درحقیقت یہ سب ایک فتنہ کے مختلف الاشکال انڈے بچے ہیں

اور اس فتنہ کا نام اتباع ہوئی اور خود رائی ہے۔ یہی خود رائی کبھی نیچریت کی شکل میں ظاہر ہوئی، کبھی قادیانیت کا بہرہ پ بھر کر سامنے آئی، کبھی چکڑ الویت کے چولے میں نمودار ہوئی، اور کبھی خاکساریت کے جامہ میں دکھائی دی، اور ہاں یہی خود رائی ہے جو کبھی اتباع سلف سے اعراض یا ائمہ متبوعین کی پیروی سے انحراف کے روپ میں نمایاں ہوئی۔ حاصل یہ کہ ان تمام فتن کی اصل ایک ہے اور یہ سب فتنے اسی ایک اصل کے مختلف برگ و بار ہیں۔

حضرات! یہ کس کو معلوم نہیں کہ جن فتنوں کا تذکرہ آگے آئیگا ان کی پیدائش سے پہلے تقریباً پورے ہندوستان میں صرف ایک مسلک کے مسلمان آباد تھے۔ اور وہ حنفی مسلک تھا، جب ان فتنوں کا حدوث ہوا تو فتنہ پردازوں نے حنفی ہی جماعت کو توڑ پھوڑ کر الگ الگ اپنی اپنی ٹولی بنائی اور آج بھی ان فتنوں کے علمبردار اسی جماعت کو اپنے اندر جذب کرنے کیلئے ادھار کھائے ہوئے ہیں۔

حضرات! جو کچھ میں نے عرض کیا کیا صورتحال یہی نہیں ہے؟ اگر ہے تو کیا یہ صورتحال جماعت کی ذمہ دار ہستیوں کو کوئی دعوت فکر نہیں دیتی؟ اور کیا فتنوں کا شکار ہونے سے بچانے کی کوئی ذمہ داری اکابر جماعت پر عائد نہیں ہوتی؟ میں سمجھتا ہوں کہ آپ حضرات ان سوالات کا جواب نفی میں نہیں دے سکتے۔

پھر یہ بھی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ حکومت کا اقتدار حاصل نہ ہونے کی صورت میں بجز تنظیم جماعت اور قیام مرکز کے جماعت کو فتنوں سے محفوظ رکھنے کی اور کوئی تدبیر ممکن نہیں ہے۔ اسی چیز کے پیش نظر شوال ۱۳۶۲ھ میں بمقام متوآئمہ ضلع الہ آباد میں احناف کانفرنس کا پہلا اجلاس منعقد کیا گیا اور اسی مقصد کی خاطر کانفرنس کا یہ دوسرا اجلاس آپ کے شہر امرتسر میں ہو رہا ہے۔

بزرگو اور دوستو! بہت سے آزاد خیال اور صلح کل حضرات احناف کانفرنس

کے وجود کو اسلامی اتحاد کے منافی خیال کرتے ہیں۔ لیکن انھوں نے غور نہیں کیا کہ جو جماعت قدیم ہے اس کو تفریق یا افتراق کا الزام دینا کیونکر ممکن ہے۔ حنفی جماعت کا وجود تو بہت قدیم سے ہے، ہاں دوسری جماعتیں نوزائیدہ ہیں اور انھیں نے پہلے اپنے کو حنفی جماعت سے علیحدہ کر کے الگ الگ ناموں سے اپنے کو ممتاز و متعارف کیا اور اسلامی وحدت کو جو قدیم سے موجود تھی پارہ پارہ کر کے تفریق جماعت یا اتحاد شکنی کی مرتکب ہوئیں۔ آپ خود سوچئے کہ اگر اتباع ہوئی اور خود رائی کی جگہ اسلاف اسلام کے افکار و آراء کی عظمت، ان کی تحقیقات کا احترام اور ان کے مسالک کا اتباع کیا ہوتا تو کیا کوئی شخص معجزات کا ملائکہ کا، شیاطین کا، جنت کا، دوزخ کا انکار کر سکتا تھا؟ کیا کوئی آدمی عقیدہ ختم نبوت کے خلاف ایک لفظ بھی منہ سے نکال سکتا تھا؟ کیا کسی کو احادیث سے انحراف کی ہمت ہو سکتی تھی، اور کیا کوئی تذکرہ جیسی کتاب شائع کرنے کی جرات کر سکتا تھا۔ رسول اللہ ﷺ نے ان مناسد سے بچانے ہی کے لئے سواد اعظم کی پیروی، خلفائے راشدین کی روش کے التزام اور صحابہ کے اقتدا کی تاکید فرمائی تھی۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ان فتن ہی کا دروازہ بند کرنے کیلئے صحابہ کرام کی پیروی کا حکم دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ ان کے فضل و کمال کو پہچانو، ان کے نشان قدم پر چلو اور جہاں تک ممکن ہوا ان کے اخلاق اور ان کی روش کو مضبوطی سے اختیار کرو کہ وہی ٹھیک راستہ پر تھے۔ مگر افسوس کہ جس نے پہلے ہی دن سے اضلال و اغواء کا بیڑا اٹھایا تھا اس نے آزادی تحقیق و اجتہاد کا سبز باغ دکھایا تو فتنہ انگیزوں نے ان ارشادات سے منہ موڑ لیا اور اہلیت کے نقد ان اور مواقع اجتہاد کی عدم معرفت کے باوجود ہر میدان میں اپنی تحقیق اور اجتہاد کے گھوڑے دوڑانے شروع کر دیئے اور اسلاف اسلام کے افکار و اجتہادات سے بے نیاز بن بیٹھے۔

پھر یہی نہیں ہوا کہ دو چار اشخاص نے اتباع سلف کے جادہ سے انحراف کیا

اور ان کے انکار و اجتہادات کو ٹھکرایا۔ بلکہ ایک کافی تعداد اس خیال کے لوگوں کی پیدا ہو گئی اور تقریر یا تحریر اس خیال کی خوب اشاعت کی گئی اور اپنے زعم میں دلائل سے یہ باور کرائیگی کوشش کی جانے لگی کہ کسی مفتی و مجتہد کی تحقیق اور اس کا اجتہاد چاہے وہ صحابی ہو یا تابعی یا اور کوئی قابل پیروی و لائق تسلیم نہیں ہے۔ بلکہ بعضوں نے تو یہاں تک غلو کیا کہ اس کو حرام و شرک تک کہہ ڈالا اور بعضوں نے اپنے اس نظریہ کو زوردار بنانے اور اس کو صحیح ثابت کرنے کیلئے نیز سلف کی عظمت اور رفعت کو گھٹانے کیلئے یہ بھی لکھ دیا کہ: ”صحابہ کے ہزاروں اقوال قرآن و حدیث کے خلاف ہیں“۔ اور کوئی انتہائی دریدہ و فنی و بے باکی سے حضرت زید بن ثابتؓ جیسے جلیل القدر فقیہ صحابی کی نسبت یہ بک گیا کہ: ”زید ان لوگوں میں ہیں جو آداب و سنن میں رکن اور شرط کی بھی تمیز نہ کر سکے تھے پس ایسے امام و مفتی کس کام کے“ اور کسی نے مجتہدین اسلام سے بدظن اور متنفر کرنے کے لئے بے بنیاد فتوؤں اور جھوٹے افسانوں کی اشاعت کر کے ان کو بے علم و دیانت باخیز ثابت کرنے کی سعی لا حاصل کی، جیسا کہ ”الجرح علی ابی حنیفہ“ مصنفہ سعید بنارس اور ”ارسال الصحیفۃ“ مصنفہ عنایت اللہ وزیر آبادی کے مطالعہ سے ظاہر ہے، اور بعض حضرات نے ائمہ مجتہدین کی طرف بعض ایسے مسائل منسوب کئے جن کے وہ قائل نہیں ہیں۔ اور بعض مسائل میں اپنی طرف سے کتر بیونت کر کے اور اپنے خیال میں ان کو گھٹاؤ بنا کر پیش کیا۔ جیسا کہ ”درمندی“ وغیرہ کے مصنفین نے کیا ہے، اور کسی نے دونوں خدمتیں ایک ساتھ انجام دیں۔ جیسا کہ مولوی یوسف جے پوری نے حقیقۃً الفقہ میں کیا ہے۔ یہ سب کچھ ہوا لیکن اسلاف کرام و مجتہدین اسلام کی عظمت کا آفتاب پہلے کی طرح آج بھی جگمگا رہا ہے اور دلوں کو منور کر رہا ہے۔

یریدون أن یطفئوا نور اللہ با فواحہم ویابی اللہ الا أن یتم نورہ۔
اس قسم کی ناشائستہ حرکتیں دیانت کا خون تو کر سکتی ہیں، علم کے وقار کو صدمہ تو

پہنچا سکتی ہیں اور عوام میں اشتعال بھی پیدا کر سکتی ہیں لیکن کسی مسئلہ کی حقانیت ثابت کرنے میں کوئی مدد نہیں دے سکتیں۔ اسلئے اگر تاواقفوں کو غلط فہمی سے بچانے کی مصلحت پیش نظر نہ ہو تو قطعاً قابل التفات و درخور اعتناء نہیں ہیں۔ ہاں جن لوگوں نے تہذیب و شائستگی سے اور بخیال خویش علم کی روشنی میں مذکورہ بالا نظریہ کو پیش کیا ہے ان کی باتیں بیشک لائق توجہ ہو سکتی ہیں اور الحمد للہ ان کی طرف توجہ کی گئی اور محققانہ دلائل سے انکے نظریہ کا بودا پین ظاہر کر دیا گیا۔ میں چاہتا ہوں کہ اس نظریہ پر ایک مختصر سی بحث اس خطبہ میں بھی کی جائے۔

بحث تقلید حضرات! کہا جاتا ہے کہ کسی غیر نبی کا کوئی قول اگر کتاب و سنت سے اس قول کی دلیل معلوم کر کے قبول کیا جائے تو یہ دلیل یا کتاب و سنت کی پیروی ہے اس غیر نبی کی نہیں۔ اور اگر اسکی دلیل جانے بغیر قبول کر لیا جائے تو یہ اس غیر نبی کی پیروی اور تقلید ہے اور یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ خدا نے فرمایا ہے ”اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم ولا تتبعوا من دونه اولیاء“ اور ارشاد باری ہے ”و اذا قيل لہم اتبعوا ما انزل اللہ قالوا بل نتبع ما الفینا علیہ آباءنا“ اس کے علاوہ اور دلائل بھی اپنے مدعا پر پیش کرتے ہیں۔

ہمارا کہنا یہ ہے کہ غیر نبی کا لفظ ایک عام لفظ ہے اس میں نبی علیہ السلام کے پیرو اور اسلام کے حلقہ بگوش بھی شامل ہیں اور کفار و مشرکین بھی، فاسق و فاجر بھی داخل ہیں اور متقی و نیکو کار بھی، جاہل بھی اسکے ماتحت آتے ہیں اور عالم بھی، ان میں سے کافر و مشرک فاسق و فاجر اور جاہل و عامی کی تقلید کو کوئی مسلمان جائز نہیں کہتا اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف جو کچھ ہے اس میں ہے کہ عالم مہتدی کی تقلید جائز ہے یا نہیں، چوں کہ آپ اس کو بھی ناجائز کہتے ہیں اسلئے آپ کو کوئی ایسی دلیل پیش کرنی چاہئے جو عالم مہتدی کی تقلید کے عدم جواز پر دلالت کرتی ہو۔ آپ نے قرآن پاک کی

جو دو آیتیں پیش کی ہیں ان میں ائمہ کفر کے اتباع کی ممانعت یا مذمت ہے، نہ کہ ائمہ اسلام کے اتباع کی، بلکہ اگر غور کیجئے تو دوسری آیت سے مستفاد ہوتا ہے کہ عالم مہتدی کی پیروی ہرگز مذموم نہیں ہے اسلئے کہ جب کفار نے یہ کہا کہ ”ہم تو اسی بات کی پیروی کرتے ہیں جس پر اپنے آباؤ اجداد کو پایا ہے“ تو خدا نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ کیا ان کے آباء و اجداد نا سمجھ اور غیر ہدایت یافتہ ہوں گے تب بھی وہ انھیں کی پیروی کریں گے؟ معلوم ہوا کہ جن کی پیروی کی جائے اگر وہ نا سمجھ اور بے راہ نہ ہوں بلکہ علم و فہم اور ہدایت و ایمان کے سرمایہ دار ہوں تو انکی پیروی مذموم نہیں ہے۔

پھر ہمارا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر بہ فرض محال کسی عالم مہتدی کا کوئی قول یقینی طور پر ما انزل اللہ کے خلاف ہو تو مخالف جانتے ہوئے اس قول کے قبول کرنے کو کوئی مسلمان جائز نہیں کہتا، بلکہ اسی وقت جائز کہتا ہے جب مخالف ما انزل اللہ ہوتا معلوم نہ ہو۔ اور مذکورہ آیت میں ما انزل اللہ کی قطعی مخالفت معلوم ہوتے ہوئے بلکہ ما انزل اللہ کی بال قصد مخالفت کرتے ہوئے اتباع غیر کا مذموم و ناجائز ہونا بتایا گیا ہے، اس وجہ سے بھی ان آیتوں کو تہلید کے عدم جواز سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسی طرح بعض لوگوں کو اتخذوا احبارہم و رہبانہم اربابا من دون اللہ اور حضرت عدی بن حاتم کی وہ روایت جس میں یہ مذکور ہے کہ اہل کتاب اپنے احبار و رہبان کی پرستش نہیں کرتے تھے، بلکہ احبار و رہبان جس چیز کو حرام کہہ دیں اس کو حرام اور جس کو حلال کہہ دیں اس کو حلال قرار دے لیتے تھے۔ آیت میں اہل کتاب کے اس فعل کی مذمت ہے، ان دونوں کے ملانے سے عدم جواز تہلید کا شبہ پیدا ہوتا ہے۔ حالانکہ روایت میں صاف مذکور ہے کہ جس چیز کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے احبار و رہبان اس کو حلال اور جس کو حلال قرار دیا ہے اس کو حرام کر دیتے تھے تو اہل کتاب اس کو مان لیتے تھے۔ اور میں ابھی بتا چکا کہ ایسی تہلید جس کی بنیاد ما انزل اللہ کی قطعی مخالفت پر ہو اس کو کوئی

جائز نہیں کہتا۔ قرآن پاک کی آیات سے عدم جواز تقلید ائمہ کا جو توہم پیدا ہوتا تھا اس کا ازالہ ہو چکا، آیات کی طرح بعض احادیث سے بھی یہ شبہ پیدا ہوتا ہے مثلاً ایک حدیث ان لفظوں میں ذکر کی جاتی ہے۔ ان اہتدی (العالم) فلا تقلد وہ دینکم“ اور عام طور پر اس کا ترجمہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ دین میں اس۔

اس دلیل پر ہماری گفتگو یہ ہے کہ کسی حدیث سے استدلال کی صحت موقوف ہے اس بات پر کہ پہلے وہ حدیث قابل احتجاج ہو اور یہاں یہ بات موجود نہیں ہے، یہ حدیث مجمع الزوائد میں ہے اور صاحب مجمع الزوائد نے اس حدیث میں ایسی دو کمزوریاں دکھائی ہیں جن کی وجہ سے وہ قابل استدلال نہیں ہو سکتی۔ ایک کمزوری یہ ہے کہ اس حدیث کو حضرت معاذ سے روایت کرنے والا عمرو بن مرہ ہے اور اس نے حضرت معاذ سے کوئی بات سنی ہی نہیں ہے۔ یعنی یہ روایت محدثین کی اصطلاح میں مرسل و منقطع ہے اور ایسی روایت بتصریح علماء ضعیف و نا قابل استدلال ہوتی ہے (دیکھو تحقیق الکلام حصہ دوم صفحہ ۷۰ اور ۷۲ مصنفہ مولوی عبدالرحمن صاحب مبارک پوری) دوسری کمزوری یہ ہے کہ اسکی سند میں عبداللہ بن صالح ایک راوی ہے اس کو دو ایک صاحبوں نے گو معتبر کہا ہے لیکن امام احمد اور محدثین کی ایک جماعت نے ضعیف بتایا ہے۔

یہ گفتگو تو اسناد حدیث پر تھی اب ذرا حدیث کے الفاظ پر غور کیجئے۔ حدیث کے لفظ لا تقلد وہ دینکم کا یہ ترجمہ کہ دین میں اس کی تقلید نہ کرو، لفظی حیثیت سے بھی ممکن نہیں اور معنوی حیثیت سے بھی، لفظی حیثیت سے تو ایک معمولی عربی داں بھی جانتا ہے کہ ان الفاظ کا اس کے سوا اور کوئی ترجمہ نہیں ہو سکتا کہ ”اپنے دین کو اس کا قلمدانہ نہ بناؤ“ اور معنوی حیثیت سے اس لئے کہ اس تقلید سے اصطلاحی تقلید جس میں نزاع ہے مراد لی جاتی ہے، اور لفظ تقلید میں یہ اصطلاح عہد نبوی میں موجود ہی نہ تھی

من ادعیٰ لعلیہ البیان پس جب عہد نبوت میں اس معنی کیلئے لفظ تقلید کی وضع اصطلاحی ہوئی ہی نہ تھی تو حضرت بنی علیہ السلام کے لفظ لا تقلد وہ سے اصطلاحی تقلید کی ممانعت مراد لینا کیونکر ممکن ہے۔

حدیث کے اس فقرہ کی صحیح مراد حضرت عبداللہ بن مسعود کے ایک اثر سے ظاہر ہوتی ہے جس میں انکا ارشاد ہے:

لا یقلدن احدکم دینہ یعنی کوئی شخص اپنے دین کو کسی کا قلابہ نہ بنائے رجلا فان آمن وامن و ان کہ وہ مومن رہے گا تو میں بھی مومن رہوں گا اور کفر کفر (مجمع الزوائد) وہ کافر ہو جائے گا تو میں بھی کافر ہو جاؤں گا۔

دیکھئے اس اثر سے صاف واضح ہو گیا کہ تقلید دین سے مراد تقلید ایمان و کفر ہے، یعنی یہ ارشاد اصل دین و اساس مذہب (توحید و رسالت وغیرہ) کے باب میں ہے، نہ کہ فروع دین (آئین و رفع یدین) کے باب میں، پھر اس ارشاد میں دراصل کسی پر ایسے اعتماد کی ممانعت ہے کہ وہ کافر ہو جائے تو یہ بھی کفر سے دریغ نہ کرے اور ظاہر ہے کہ کوئی مقلد اپنے امام پر اس قسم کا اعتماد نہیں کرتا کہ اگر وہ العیاذ باللہ کفر اختیار کریگا تو یہ بھی کرے گا۔ پس اس حدیث کو ہماری تقلید سے کیا لگاؤ ہے، حیرت ہے کہ مسند میں حضرت معاذ کی حدیث کے ساتھ حضرت ابن مسعود کے اثر کو بھی نقل کرنے کے باوجود حدیث کی صحیح مراد کی طرف عقل کیوں رہبری نہیں کرتی؟

جن چار پانچ چیزوں کی حقیقت آپ کے سامنے واضح کی گئی اس سے ان کی باقی چیزوں کا بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہے، کوئی ضرورت نہیں کہ ان پر بھی کلام کر کے اس خطبہ کو طول دیا جائے۔

علماء احناف اصطلاحاً مقلد ہیں یا نہیں | یہاں پہونچ کر ایک علمی سوال کی طرف توجہ کرنا بہ شک ضروری معلوم ہوتا ہے جو تقلید کی اصولی تعریف اور علماء احناف کی علمی

استعداد دونوں کو سامنے رکھنے سے پیدا ہوتا ہے، وہ سوال یہ ہے کہ: ”تقلید کی اصولی تعریف اخذ قول الغیر من غیر معرفة دلیلہ (دوسرے کے قول کو اس کی دلیل جانے بغیر قبول کرنا) میں عدم معرفت دلیل داخل ہے، پس وہ علماء احناف جو مسائل کے دلائل سے واقف ہیں ان پر یہ تعریف صادق نہیں آتی، لہذا وہ مقلد کیسے ہوئے؟“ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جہاں تقلید کی تعریف مذکور ہے وہیں یہ بھی مذکور ہے کہ معرفت دلیل سے مراد ہے معرفت تامہ جو صرف مجتہد کا حصہ ہے دوسرے کسی کو حاصل نہیں ہے، اور علماء احناف کو جو دلائل کی واقفیت ہے وہ فہم ماخذ کے درجہ سے آگے نہیں بڑھتی، اور معرفت تامہ کا درجہ فہم ماخذ سے بہت آگے جو علماء احناف کیا آج کل کے کسی عالم کو بھی حاصل نہیں ہے، لہذا تقلید کی تعریف ان پر صادق ہے اور وہ بھی اس تعریف کی رو سے مقلد ہیں، بالفرض یہ بھی مان لیا جائے (اگرچہ واقعہ یہ نہیں ہے) کہ علماء احناف کو وہی معرفت تامہ حاصل ہے جو مجتہدین کا حصہ ہے جب بھی ان پر تقلید کی تعریف صادق ہے، اسلئے کہ اس تعریف کا حاصل صرف اتنا ہے کہ کسی قول کا ماننا بے دلیل جانے ہوئے ہو، یہ نہیں کہ ماننے کے بعد بھی اس کی دلیل نہ جانے۔ اور جملہ علماء احناف کا یہی حال ہے کہ انھوں نے امام ابوحنیفہ کے اقوال انکے دلائل معلوم کئے بغیر قبول کر لئے ہیں۔ یعنی قبول کرنا دلیل جان کر نہیں ہوا ہے بلکہ بے جانے ہوا لہذا تقلید کی تعریف صادق ہوگئی، اور بعد میں دلائل کی جو معرفت حاصل ہوئی اس سے وہ دائرہ تقلید سے باہر نہیں ہو سکتے، اسلئے کہ تقلید کی تعریف میں یہ ہرگز نہیں ہے کہ قبول کے بعد بھی کبھی دلائل نہ جانے، یہی وجہ ہے کہ صاحب مسلم الثبوت نے اپنے قول لدخول المقلد العالم میں عالم بالدلائل کو بھی مقلد قرار دیا اور اسی لئے صاحب توضیح نے اپنے قول:

فان العالم بمائة مسألة من أدلتها [سو مسائل کو ان کی دلیلوں کے ساتھ

لا یسمی فقیہا
جاننے والا مجتہد نہیں کہا جاسکتا
میں دلائل جاننے والے کو فقیہ و مجتہد نہیں مانتا، اب اگر کوئی شخص اس کے خلاف کہتا ہے تو وہ ان علماء اصول کی تصریحات سے منجوع ہے۔

اجتہاد و تقلید کا فرق | اصل یہ ہے کہ اجتہاد و تقلید کو دو متقابل چیزیں مانتے ہوئے بھی ان دونوں کے فرق کو کا حقہ سمجھنے کی کوشش نہیں کی جاتی، سنئے ایک شخص ہے کہ کوئی شرعی سوال اس کے سامنے آتا ہے تو وہ پوری محنت سے دلائل شرعیہ میں نظر و فکر کر کے اس سوال کے متعلق ایک رائے قائم کرتا اور اس کو قبول کرتا ہے، یہ مجتہد ہے۔ ایک شخص وہ ہے جو مذکورہ بالا طریقہ سے خود اس سوال کا جواب نہیں نکالتا بلکہ پہلے شخص کی قائم کی ہوئی رائے کو تسلیم کر لیتا ہے اگرچہ تسلیم کے بعد وہ بصیرت کیلئے ان دلائل کو بھی معلوم کرتا ہے جس کی بناء پر وہ رائے قائم کی گئی ہے، یہ شخص مجتہد نہیں ہے اس لئے کہ اس نے خود محنت کر کے اور دلائل میں خود نظر و فکر کر کے حکم کا استخراج نہیں کیا ہے، اور جب مجتہد نہیں ہے تو مقلد ہے اس لئے کہ اجتہاد و تقلید کے درمیان اور کوئی واسطہ نہیں ہے، ہاں وہ بے بصیرت نہیں بلکہ بے بصیرت مقلد ہے، اور دونوں کے مقابل میں ایک تیسرا شخص ہے جس نے نہ استخراج حکم کیا نہ دلائل معلوم کئے، نہ ان باتوں کی اس میں صلاحیت ہی ہے، یہ عامی مقلد ہے بے بصیرت نہیں ہے۔ کونیات میں اس کو یوں سمجھئے کہ ایک شخص ہے جس کو ایک مشین ایجاد کرنے کا خیال پیدا ہوتا ہے اور وہ اس مشین کے کل پرزے مہیا کر کے ان کو ایک خاص ترتیب سے جوڑتا ہے اور مشین فٹ کر کے بھاپ پیدا کرتا ہے اور بھاپ کی طاقت سے کل پرزوں میں حرکت پیدا کر کے مشین چالو کرتا ہے یہ بمنزلہ مجتہد کے ہے، اسکے مقابل میں ایک دوسرا شخص ہے جو کل پرزوں کو مہیا نہیں کر سکتا اور نہ انکو باہم جوڑ سکتا ہے لیکن کسی کے بتانے سے وہ اتنا سمجھ گیا ہے کہ یہ کل پرزے اس اس طرح مہیا کئے گئے ہیں اور اس اس طرح جوڑے گئے ہیں،

یہ پرزہ اس جگہ فلاں مصلحت سے رکھا گیا ہے اور یہ پرزہ فلاں مصلحت سے، وہ بتانے سے یہ بھی سمجھ گیا کہ بھاپ کی طاقت سے پرزوں میں حرکت پیدا ہو کر مشین چالو ہو جاتی ہے یہ شخص بمنزلہ مقلد عالم کے ہے۔ اور ان دونوں کے مقابل میں ایک تیسرا شخص ہے جو صرف اتنا جانتا ہے کہ مشین حرکت کرتی ہے لیکن یہ نہیں جانتا کہ کیسے حرکت کرتی ہے یہ بمنزلہ مقلد عامی کے ہے۔

بعض شبہات اور ان کا دفعیہ تقلید کی بحث میں کسی کو یہ خلجان بھی پیدا ہو جاتا ہے کہ جب یہ مسلمہ مسئلہ ہے کہ: المجتہد یخطئ و یصیب یعنی مجتہد سے خطا و صواب دونوں صادر ہو سکتے ہیں تو مجتہد کی پیروی و تقلید کیوں کر جائز ہوگی؟ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ جس طرح المجتہد یخطئ و یصیب ایک مسلمہ مسئلہ ہے، اسی طرح الخبر یحتمل الصدق و الکذب (۱) بھی ایک مسلمہ مسئلہ ہے پس احادیث جن کو اخبار بھی کہتے ہیں کس طرح قابل عمل ہوں گی۔ تو ضیح کیلئے سنئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک فرمان خود آپ کی زبان مبارک سے کوئی سنے تو اس میں شک و شبہ کی یقیناً کوئی گنجائش نہیں ہے اسی طرح کسی صحابی کی زبانی سے کوئی سنے تب بھی شک کی جگہ نہیں لیکن صحابہ کے بعد اگر کوئی شخص یہ کہے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد فلاں شخص نے مجھ سے بیان کیا ہے تو یہ ایک خبر ہے اور الخبر یحتمل الصدق و الکذب پس یہ خبر بھی محتمل صدق و کذب ہے لہذا احتمال کذب کے ہوتے ہوئے اس پر کیسے اعتبار ہوگا، اور عہد صحابہ کے بعد سے اس زمانہ کے لوگوں تک کے حق میں تمام احادیث کی یہی حیثیت ہے تو بتائیے کہ احتمال کذب راوی کی وجہ سے انکے قابل عمل ہونے کی کیا صورت ہوگی؟

افسوس ہے کہ شیعوں کو بھی مسئلہ امامت میں یہی دوسوہ پیدا ہوا تھا جس کی بنا

(۱) یعنی خبر میں جھوٹ اور سچ دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ ۱۲ منہ

پرانھوں نے امام کا معصوم ہونا ضروری قرار دیا اور اسی وسوسہ کی وجہ سے حضرات شیخین کی امامت و خلافت سے وہ منکر ہوئے۔

الحاصل یہ بہت بڑی بھول ہے، امامت چاہے دنیوی ہو یا دینی اسکے لئے عصمت کوئی ضروری چیز نہیں ہے اور امام کا غیر معصوم ہونا اس کے وجوب اطاعت یا جواز اتباع و تقلید سے ہرگز مانع نہیں ہے۔ اور جس طرح خبر کے محتمل الصدق والکذب ہونے کے باوجود صرف ظن صدق اس کے قابل اعتبار اور موجب عمل ہونے کیلئے کافی ہے، اسی طرح کتاب و سنت کی متعدد شہادتوں کی بنا پر حاکم و امام و مجتہد کے غیر معصوم ہونے کے باوجود محض ظن اصابت اس کے واجب الامت اور جواز اتباع ہونے کے لئے بس سرتا ہے، ہاں جس طرح خبر ظہور کذب کے بعد واجب الرد ہو جائے گی اسی طرح حاکموں کے فیصلے، اماموں کے فتوے اور مجتہدوں کے اجتہادات بھی خطا کے ظہور و وضوح کے بعد واجب الرد ہو جائیں گے، مگر خوب سمجھ لیجئے کہ خطا کے ظہور و وضوح کے بعد واجب الرد ہوں گے صرف تو ہم خطا یا خطا کے دعویٰ محض سے واجب الرد نہ ہوں گے۔

تقلید سے چارہ کار نہیں ہے | حضرات! تقلید کے جواز و عدم جواز پر جب آپ غور کریں تو یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ جب دنیا میں دو ہی چیزیں ہیں اجتہاد یا تقلید، اور اجتہاد نام ہے دلائل شرعیہ سے کسی بات کے استخراج حکم شرعی میں ممکن قوت صرف کرنے کا، اور ظاہر ہے کہ ہر شخص دلیل کو غیر دلیل سے نہ تمیز کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے نہ ہر شخص استخراج و استنباط کے اصول و قوانین جانتا ہے تو اجتہاد ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہو سکتی، پس اسکے لئے تقلید کے سوا کیا چارہ کار ہے، یہی وجہ ہے کہ عہد نبوی اور قرون مابعد میں تقلید برابر بلا تکیر معمول رہی جیسا کہ مولانا طیب صاحب نے اپنے خطبہ صدارت میں اس کو ثابت کیا ہے۔

حضرات! تقلید ایک ایسا مستحکم و مضبوط پہنی بند ہے جس کو خدا نخواستہ اگر توڑ دیا جائے، تو فتنوں کا سیلاب مسلم قوم کو خس و خاشاک کی طرح بہا لے جائے گا۔ مجھے اس مقام پر مولانا محمد حسین بٹالوی الہمدیث کا وہ فقرہ بار بار یاد آتا ہے اور حق یہ ہے کہ ان کا یہ فقرہ آب زر سے لکھنے کے قابل ہے مولانا موصوف اپنے پرچہ اشاعت السنۃ جلد ۱۱ کے صفحہ ۵۲ میں لکھتے ہیں کہ: ”پچیس برس کے تجربہ سے ہم کو یہ بات معلوم ہوئی کہ جو لوگ بے علمی کے ساتھ مجتہد مطلق اور مطلق تقلید کے تارک بن جاتے ہیں وہ آخر اسلام کو سلام کر بیٹھتے ہیں ان میں بعض عیسائی ہو جاتے ہیں اور بعض لاندہب جو کسی دین و مذہب کے پابند نہیں رہتے اور احکام شریعت سے فسق و خروج تو اس آزادی کا ادنیٰ نتیجہ ہے“

بے شک بڑے تجربہ کی اور نہایت سچی بات مولانا نے کہی ہے آپ خود سوچئے کہ مثلاً امام ابوحنیفہ کی تقلید کرتے ہوئے کوئی شتم نبوت کا انکار کر سکتا ہے؟ ظلی و بروزی نبوت کا وجود تسلیم کر سکتا ہے؟ کیا انکار حجیت حدیث کا خطرہ بھی اس کے دل میں پیدا ہو سکتا ہے؟ اور کیا انگریزوں کو الذین امنوا و عملوا الصلحت کا مصداق ماننے کی جرات کر سکتا ہے؟ حاشا و کلا!

حضرات! تقلید اور مذاہب سلف کا تقید ہی ہے جس کی بدولت دین و مذہب مبطلین کی تحریفات سے آج تک محفوظ ہے، یہ اگر نہ ہو تو مذہب بازیچہ اطفال بن جائے، آج جس قدر جہل مرکب کا شیوع ہے ظاہر ہے، کون نہیں جانتا کہ آج مشکوٰۃ کا ترجمہ کر لینے والا اپنے کو مجتہد وقت سمجھتا ہے، ہر حرف شناس اپنے کو علامہ خیال کرتا ہے اور ہر خرفنا شخص اپنے کو عیسیٰ قرار دیتا ہے، ایسی حالت میں ہر مولوی یا عالم کو اجتہاد کا حق دے دیا جائے اور تقلید ائمہ و اتباع سلف کی پابندی اٹھالی جائے تو ان کے مجتہدات دین و مذہب کے مسائل و فتاویٰ ہوں گے یا جہل و غوایت کے کرشمے؟



”حقیقۃ الفقہ“ کی ایک فصل

کیا مصنف حقیقۃ الفقه کو معلوم نہیں ہے کہ بڑے بڑے محدثین و حفاظ حدیث نے بہتیری موضوع حدیثوں کو اپنی کتاب میں درج کیا اور بہت بلند آہنگی کے ساتھ اس کی صحت کا اعلان بھی کر دیا۔ اسی طرح بہت [سے] ”ائمہ“ اور ”شیخ الاسلاموں“ نے کتنی صحیح حدیثوں کو بیدھڑک موضوع کہہ دیا۔ آپ کو یہ ضرور معلوم ہوگا پھر آپ نے ان کی عیب گیری کیوں نہیں کی؟ حالانکہ ان کی عیب گیری زیادہ ضروری تھی، اس لیے کہ ان لوگوں نے اس فن میں ماہر اور باکمال ہوتے ہوئے ایسی صریح غلطی کیسے کی؟ اس سے ان کی مہارت فن پر حرف آتا ہے۔ اور اگر دیدہ و دانستہ کیا ہے تو اس سے بھی بدتر ہے

حقیقۃ الفقہ کی ایک فصل

”احادیث مندرجہ کتب فقہ اعتبار کے قابل نہیں“

یہ ”حقیقۃ الفقہ“ مصنفہ مولوی یوسف جیپوری کی ایک فصل کا عنوان ہے، اس فصل میں اس نے چند عبارتیں اس مضمون کی نقل کی ہیں ”فتاویٰ کی بہت سی کتابوں میں موضوع حدیثیں مذکور ہیں لہذا جب تک ان کی سند نہ ظاہر ہو یا علماء محدثین کا اس پر اعتماد نہ ظاہر ہو اس وقت تک ان پر پورا بھروسہ نہ کرنا چاہئے“ عبارات مذکورہ اپنے مفہوم کے لحاظ سے کسی تشریح کی محتاج نہیں ہیں۔ گفتگو صرف اتنی ہے کہ مصنف حقیقۃ الفقہ کا اس سے کیا منشا ہے؟ ہمارے خیال میں اس کا دو ہی مقصد ہو سکتا ہے: ایک تو یہ کہ جب احادیث مندرجہ کتب فقہ قابل اعتبار نہیں تو مسائل فقہ بھی درخور قبول نہیں ہیں۔ دوسرے: مصنفین کتب فقہ کی عیب گیری و نکتہ چینی۔

اگر پہلی بات ہے تو ہم عرض کریں گے کہ احادیث مندرجہ کتب فقہ کے ناقابل اعتبار ہونے سے یہ نتیجہ نکالنا محض غلط ہے، کسی کتاب میں کوئی ایک بات غلط لکھ گئی ہو تو اس کی ساری باتوں کا غلط ہونا لازم نہیں آتا، احیاء العلوم مصنفہ امام غزالی شافعی کی خوبیوں کا دنیا اعتراف کر رہی ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی حدیثیں جو اس میں درج ہیں قابل اعتبار نہیں ہیں۔ علامہ عراقی شافعی کی تخریج پڑھئے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ احیاء میں کس کثرت سے موضوع حدیثیں درج ہیں۔ باوجود اس کے کتاب کے دوسرے مضامین مابقی نظم میں۔ پسندیدہ اور حق و صواب ہیں۔ آپ نے دیکھا

کہ احادیث کے بے اعتبار ہونے کی وجہ سے بقیہ مضامین درجہ اعتبار سے ساقط نہیں ہو گئے۔ اسی طرح تفسیر کبیر امام رازی میں بعض حدیثیں ناقابل اعتبار ہیں اور ان کے موضوع ہونے کی علماء نے تصریح کی ہے، لیکن اس کی وجہ سے کتاب کے بقیہ مضامین بے اعتبار نہیں ہو گئے، چنانچہ اب علماء حدیث اس کے مضامین سے استناد کرتے ہیں (دیکھو رسالہ قراءت خلف الامام مصنفہ مولوی ابراہیم سیالکوٹی، و تحقیق الکلام مصنفہ مولوی عبدالرحمن صاحب مبارکپوری وغیرہ) اسی طرح سنن ابن ماجہ میں حسب تصریح علماء محدثین چند موضوع حدیثیں درج ہیں، تو کیا ان چند حدیثوں کے ناقابل اعتبار ہونے کی وجہ سے باقی احادیث بھی ناقابل اعتبار ہو جائیں گی؟ الغرض اس قسم کی صد ہا مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔

بات اصل یہ ہے کہ جس فن میں جو کتاب ہو اس کو اسی فن کے لحاظ سے دیکھنا چاہئے، احیاء العلوم کا جو موضوع ہے اس کے ہی لحاظ سے دیکھنا چاہئے کہ اس میں کیا کیا خوبیاں ہیں۔ اگر موضوع فن کے لحاظ سے اس میں کوئی نقص نہیں ہے تو کافی ہے۔ اب اگر دوسرے لحاظ سے بھی اس میں کوئی نقص نہ ہو تو نور علی نور! اور اگر دوسرے لحاظ سے کوئی تقصیر یا نقص پایا جاتا ہو تو بھی فنی حیثیت سے کتاب پر کوئی حرف نہیں آسکتا، اسی طرح فقہ کی بعض کتابوں میں اگر کوئی یا چند حدیثیں ناقابل اعتبار درج ہو گئیں تو اس کے مسائل پر کیا اثر پڑا، زیادہ سے زیادہ یہ کہ اس مصنف نے مسئلہ کی جو دلیل بیان کی وہ غلط ہو گئی، ہم سے آپ دوسری صحیح دلیل لیجئے۔ ایک دلیل کے غلط ہو جانے سے مسئلہ غلط نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ ایک ایک مسئلہ کے متعدد دلائل ہوا کرتے ہیں۔ وجود باری ہمارا اور آپ کا ایک مسلمہ مسئلہ ہے، فرض کیجئے ایک شخص اس کی ایک دلیل بیان کرے اور وہ غلط ثابت ہو، تو کیا وجود باری کا مسئلہ غلط ہو گیا، میں سمجھتا ہوں کہ ہر عقلمند یہی کہے گا کہ ایک شخص کی بیان کی ہوئی ایک دلیل کے غلط

ہو جانے سے مسئلہ غلط نہیں ہو سکتا، تاوقتیکہ تمام دلائل غلط و بے بنیاد نہ ہو جائیں۔
 اور اگر مصنف کا غشا اس سے مصنفین کتب فقہ کی عیب گیری ہے تو میں عرض
 کروں گا کہ یہ پہلی صورت سے بھی زیادہ بیہودہ صورت ہے، اولاً تو بھول چوک اور سب
 و نسیان کس انسان سے نہیں ہوتا نسی آدم فنسیت ذریتہ (بخاری) ثانیاً اہل علم
 خوب جانتے ہیں کہ بڑے بڑے ماہرین فن سے خود اس فن میں بھول چوک ہو جاتی
 ہے جس کے وہ ماہر ہوتے ہیں، پس اگر کوئی ایسا عالم جس کا ایک فن خاص ہے کسی
 دوسرے فن میں سہو کر جائے تو کیا تعجب ہے، بہت سے محدثین جن کی ساری عمر
 خدمت حدیث میں بسر ہوئی ہے، ایک صحیح حدیث کو موضوع اور موضوع کو صحیح لکھ
 جاتے ہیں، اور اس کی وجہ سے ان کی عیب گیری روا نہیں رکھی جاتی، تو اگر کوئی فقیہ جس
 کا مطلق نظر صرف فقہ ہے، کسی موضوع حدیث کو صحیح سمجھ کر درج کتاب کر دے تو
 اس کی عیب گیری بطریق اولیٰ ناجائز ہوگی۔

کیا مصنف حقیقۃ الفقہ کو معلوم نہیں ہے کہ بڑے بڑے محدثین و حفاظ
 حدیث نے بہتیری موضوع حدیثوں کو اپنی کتاب میں درج کیا اور بہت بلند آہنگی کے
 ساتھ اس کی صحت کا اعلان بھی کر دیا۔ اسی طرح بہت [سے] ”ائمہ“ اور ”شیخ
 الاسلاموں“ نے کتنی صحیح حدیثوں کو بیدھڑک موضوع کہہ دیا۔ آپ کو یہ ضرور معلوم ہوگا
 پھر آپ نے ان کی عیب گیری کیوں نہیں کی؟ حالانکہ ان کی عیب گیری زیادہ ضروری
 تھی، اس لیے کہ ان لوگوں نے اس فن میں ماہر اور باکمال ہوتے ہوئے ایسی صریح
 غلطی کیسے کی؟ اس سے ان کی مہارت فن پر حرف آتا ہے۔ اور اگر دیدہ و دانستہ کیا ہے
 تو اس سے بھی بدتر ہے، مگر سچ یہ ہے۔

وعین الرضا عن کل عیب کليلة ولكن عين السخط تبدی المساویا
 اگر محدثین کی مذکورہ بالا قسم کی غلطیوں کو بالاستیجاب ذکر کرنا چاہوں تو میری

یہ تحریر بے حد طویل ہو جائے گی، اس لیے صرف نمونہ کے طور پر حوالے پیش کرتا ہوں:
۱۔ ابن ماجہ جس پایہ کے محدث ہیں اس کا اندازہ حافظ ذہبی کے ان الفاظ سے ہو سکتا ہے: الحافظ الکبیر المفسر (تذکرہ ۱۸۹/۲) ابو یعلیٰ خلیلی کے الفاظ یہ ہیں: ابن ماجہ ثقة کبیر متفق علیہ محتج بہ لہ معرفة وحفظ (تذکرہ ۱۸۹/۲) با ایں ہمہ ان کی سنن کا یہ حال ہے:

سنن ابی عبد اللہ کتاب حسن یعنی ابو عبد اللہ (ابن ماجہ) کی سنن اچھی
لولا ما کدرہ احادیث و اہیہ کتاب تھی بشرطیکہ اس میں و اہیات
(تذکرہ ۱۸۹/۲) حدیثیں نہ ہوتیں جن سے یہ کتاب مکدر
(گندی) ہو گئی ہے

اور ذہبی ہی نے تاریخ الاسلام میں لکھا ہے:

انما غرض رتبة سننه ما فی
الکتاب من المناکیر و قلیل
من الموضوعات
یعنی سنن ابن ماجہ کا رتبہ ان حدیثوں نے
گھٹایا جو اس میں منکر اور کچھ موضوع کے
قبیل سے مذکور ہیں (غیث الغمام ص ۵۶)

۲۔ ابو عبد اللہ حاکم وہ محدث ہیں جن کی نسبت ذہبی کا مقولہ ہے: الحافظ
الکبیر امام المحدثین (تذکرہ ۳۲۷/۳) با ایں ہمہ مستدرک میں جس کثرت
سے انھوں نے موضوع حدیثیں ذکر کی ہیں دنیا جانتی ہے۔ حافظ ذہبی کا ارشاد ہے کہ
مستدرک کی ایک چوتھائی حدیثیں موضوعات و و اہیات کے قبیل سے ہیں (بستان
الحديث ص) ذہبی یہ فرماتے ہیں:

ولا ريب أن فی المستدرک
احادیث کثیرة لیست
علی شرط الصحة بل فیہ
یعنی اس میں کوئی شک نہیں کہ مستدرک میں
بکثرت ایسی حدیثیں ہیں جو شرط صحت کے
مطابق نہیں، بلکہ اس میں ایسی بھی حدیثیں

احادیث موضوعۃ شان میں جو رسول اللہ ﷺ پر جموٹ گڑھ لی گئی
المستدرک باخراجهما میں حاکم نے ان کو مستدرک میں ذکر کر کے
فیہ (تذکرہ ۲۳۱/۳) مستدرک کو عیب ناک کر دیا

ذہبی یہ بھی فرماتے ہیں:

لیتہ لم یصنف المستدرک فإنه یعنی کاش وہ مستدرک تصنیف نہ کرتے،
غرض من فضائلہ بسوء تصرف اس لیے کہ اس کتاب نے ان کی وقعت
(تذکرہ ۲۳۳/۳) گھٹا دی

ذہبی کا یہ بھی فرمان ہے کہ بغیر میری تلخیص سامنے رکھے مستدرک کا دیکھنا جائز نہیں ہے
(بستان ص) حالانکہ آپ جانتے ہوں گے کہ مستدرک وہ کتاب ہے جس کو صحیحین
کے فکر پر حاکم نے لکھنا شروع کیا تھا، اور اس میں انہوں نے اپنے خیال میں صرف
وہی حدیثیں ذکر کی ہیں جو صحیحین کی شرط کے مطابق صحیح ہیں چنانچہ وہ خود فرماتے
ہیں: أجمع کتاباً یشتمل علی الاحادیث المرویة بأسانیہ یحتج بہا
محمد بن اسمعیل و مسلم بن الحجاج بمثلہا، اور وانما أستعین اللہ
علی إخراج احادیث رواتہا ثقات قد احتج بمثلہا الشیخان أو
أحدہما (مستدرک ۳/۱) مستدرک حاکم اور اس کے ساتھ ہی تلخیص ذہبی بھی طبع ہو
گئی ہے، میں چاہتا ہوں کہ تلخیص ذہبی کے بعض مقامات کی بھی آپ کو سیر کراؤں۔

(الف) مستدرک کی ایک حدیث کی نسبت امام ذہبی فرماتے ہیں:

أما استحیی المؤلف أن یعنی کیا مؤلف (حاکم) کو اس موضوع حدیث
یورد هذا الحدیث کے ذکر کرنے سے شرم نہ آئی، میں خدا کا نام
الموضوع فأشہد باللہ واللہ لے کر خدا ہی کے لیے شہادت دیتا ہوں کہ یہ
بأنہ کذب (۲۳۳/۱) حدیث جھوٹی ہے۔

(ب) حاکم نے ایک حدیث کی نسبت لکھا ہے: صحیح الاسناد، ذہبی

لکھتے ہیں:

بل موضوع قبح الله من وضعه
وما كنت احسب أن الجہل يبلغ
بالحاكم الى أن يصحح هذا
(۶۱۷/۱)

یعنی میں (ذہبی) کہتا ہوں کہ یہ حدیث
گھڑی ہوئی ہے، جس نے اس کو گھڑا
ہے خدا اس کا برا کرے۔ میں نہیں سمجھتا
تھا کہ حاکم کی جہالت یہاں تک پہنچ
جائے گی کہ اس حدیث کو صحیح کر دے گا

اللہ اکبر!

حافظ ابن حجر اور ابن دبیہ نے بھی تصریح کی ہے کہ حاکم کی تصنیفات ضعیف
اور موضوع احادیث پر مشتمل ہیں (غیث الغمام ص ۵۶) اور شاہ عبدالعزیز صاحب نے
مستدرک حاکم کو طبقہ ثالثہ میں ذکر کیا ہے، اور اس طبقہ کے متعلق فرمایا ہے کہ اس میں
موضوع حدیثیں بھی پائی جاتی ہیں اور اس طبقہ کی کتابوں کی اکثر حدیثیں فقہاء کے نزدیک
قابل عمل نہیں ہیں بلکہ ان کے خلاف پر مسلمانوں کا اجماع ہو گیا ہے (عجالتہ ص ۷)

۳۔ سنن دارقطنی، اس کے مصنف فن حدیث میں ایسے ماہر تھے کہ حافظ

ذہبی فرماتے ہیں: الامام شیخ الاسلام حافظ الزمان (تذکرہ ۱۸۶۳) اور ابو
الطیب طبری نے ان کو امیر المومنین فی الحدیث کہا ہے (تذکرہ ۱۸۸۳) خطیب
نے کہا کہ وہ اپنے زمانہ میں فرد اور امام وقت تھے، حدیث اور اس کی علتوں کی
معرفت ان پر ختم ہو گئی (تذکرہ ص ۱۸۷) اس مہارت و کمال کے باوجود ان کی سنن
اٹھا کر دیکھنے کس کثرت سے منکر حدیثیں اور بعض موضوع بھی درج ہیں۔ مولوی شمس
الحق صاحب ڈیانوی (المندریث) نے حاشیہ دارقطنی میں ایسی حدیثوں کا بے اعتبار
ہونا ظاہر کر دیا ہے۔ ایک حدیث کی نسبت لکھتے ہیں: ”یہ بالکل گھڑی ہوئی سند ہے،

اس کا راوی انخالد بن الیاس منکر الحدیث ہے جیسا کہ بخاری و احمد ابو حاتم نے کہا ہے اور وہ موضوع حدیثیں روایت کرتا ہے جیسا کہ ابن حبان نے فرمایا ہے (ص ۱۱۵) ایک حدیث کے متعلق لکھتے ہیں کہ اس میں عیسیٰ بن عبد اللہ راوی ہے جس کو خود دارقطنی نے کہا کہ متروک الحدیث ہے (اس کی حدیثیں تراب کردی گئی ہیں) اور ابن حبان نے کہا موضوع چیزیں بیان کرتا ہے (ص ۱۱۴) ایک اور حدیث کی نسبت فرماتے ہیں کہ اس کی سند میں عمرو بن شمر واقع ہے، جس کو حاکم نے کتب الموضوعات (بہت زیادہ موضوع حدیثیں بیان کرنے والا) اور بخاری نے منکر الحدیث، اور نسائی و دارقطنی و ازودی نے متروک الحدیث اور جوزجانی نے کذاب (سخت جھوٹا) کہا ہے۔

یہ تین مثالیں میں نے بطور مشتہ نمونہ از خروار سے نقل کی ہیں۔ اب میرا سوال ہے کہ امام دارقطنی نے ایسے کذاب و وضاع راویوں کی حدیثیں کیسے نقل کر دیں، کیا وہ ان کے جھوٹے ہونے سے ناواقف تھے۔ اگر وہ جواب اثبات میں ہے تو ان کی غلیط میں بے لگتا ہے، اور اگر جواب نفی میں ہے تو یہ پہلے سے بھی برا ہے، اس لیے کہ کذا بین و ضامین کی روایت کو جان بوجھ کر درج کرنا گناہ ہے تاوقتیکہ یہ نہ بیان کر دیا جائے کہ اس میں فلاں راوی کذاب و وضاع ہے، من روی عنی حدیثاً بیری انه کذب فبیرو احد الکاذبین (مسلم شریف) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو کوئی ایسی حدیث بیان کرے جس کو وہ موضوع اور جھوٹ سمجھتا ہے تو وہ بھی، جھوٹوں میں ایک ہے (یعنی مجھ پر جھوٹ گڑھنے میں پہلے کا شریک ہے) حضرت شاہ محمد اعجاز صاحب نے دارقطنی کو بھی طرہ تائید میں ذکر کیا ہے (بالفاظ میں لے)

۴۔ بیہقی کی نسبت حافظہ بھی فرماتے ہیں الامام الحافظ العلامة

شیخ خراسان (تذکرہ ۳۰۹/۳) ان کی تصنیفات میں کئی موضوعات حدیثیں ہیں، امام ابن تیمیہ نے منہاج السنہ میں اس کو سراہا لکھا ہے (غیث الغمام ص ۵۶) اور امام ابن القیم نے بیہقی کی سنن سے چند حدیثیں نقل کر کے لکھا ہے:

فانہا کلہا آثار باطلۃ موضوعۃ علی رسول اللہ ﷺ (اعلام ۱۹۶/۲) اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ گڑھی ہوئی ہیں

حضرت شاہ صاحب دہلوی نے بیہقی کی تصنیفات کو بھی طبقہ ثالثہ میں ذکر کیا ہے (عجالتہ ص ۷) یہی حال خطیب بغدادی، ابو نعیم اصفہانی وغیرہ کی تصنیفات اور مسند فردوس دیلمی کا بھی ہے۔ تفصیل کے لیے منہاج السنہ ابن تیمیہ حنبلی، تدریب الراوی سیوطی اور اجوبہ فاضلہ کا مطالعہ کیجئے۔

یہ تو ان محدثین کا مختصر تذکرہ تھا جو موضوع اور بناوٹی حدیثوں کو بے تامل صحیح کہہ دیتے ہیں۔ اب ذرا ان محدثین پر بھی ایک نظر ڈال لیجئے جو صحیح حدیثوں کو بلکہ صحیحین کی روایات کو بے دھڑک موضوع لکھ جاتے ہیں، علامہ سخاوی فتح المغیث میں لکھتے ہیں:

بما أدرج ابن الجوزی فی الموضوعات الحسن والصحيح مما هو فی احد الصحيحين یعنی بسا اوقات حسن اور صحیحین میں سے کسی ایک کی روایت کو بھی ابن جوزی موضوعات میں درج کر جاتے ہیں (اجوبہ فاضلہ ص ۵۲)

سخاوی کے علاوہ اور محدثین کو بھی ابن جوزی سے یہ شکایت ہے۔

اس قسم کے لوگوں میں امام ابن تیمیہ حنبلی بھی ہیں:

فانہ جعل بعض الاحادیث الحسنۃ یعنی انہوں نے حسن حدیثوں کو حجبونی مكدوبة وكثيراً من الاخبار اور بہت سی ضعیف حدیثوں کو بالکل

الضعيفة موضوعة (اجوبہ ص ۵۳) موضوع قرار دے دیا

ابن تیمیہ کی اس عادت کا حافظ ابن حجر نے الدرر الکامنة اور لسان المیزان میں ذکر کیا ہے۔

ان تمام باتوں سے میرا مقصد صرف اتنا ہے کہ بڑے بڑے محدثین سے اس قسم کی حرکتیں دانستہ یا نادانستہ ہو گئی ہیں، پس اگر یہ کوئی عیب ہے تو سب سے پہلے مصنف ”حقیقۃ الفقہ“ کو ان کی عیب گیری کرنی چاہئے۔ اور حقیقۃ الحمد ثین نام کی ایک کتاب تصنیف کر کے ہر ہر گاؤں میں اس کی ایک ایک جلد بھیج کر تمام لوگوں کو ان خطرات سے آگاہ کر دینا چاہئے جو ان کی تصنیفات سے پیدا ہو سکتے ہیں۔

اسی فصل میں مصنف حقیقۃ الفقہ [نے] ایک عنوان یہ قائم کیا ہے ”صاحب ہدایہ کا افترا“ اور اس کے ماتحت ایک اپنے ہم نوالہ وہم پیالہ شخص کی کتاب تنقید الہدایہ کے امتیازات درج کیے ہیں۔ کوئی اس عقلمند مصنف سے پوچھے کہ تنقید الہدایہ کے غیر مقلد مصنف کے اقوال کسی حنفی کے نزدیک کب قابل تسلیم ہو سکتے ہیں؟ بھلا بتاؤ تو کہ تمہارے دعویٰ پر تمہارے ہی ہم مذہب غیر مقلد کی شہادت دینی یا دنیاوی کس قانون کی رو سے قابل سماعت ہو سکتی ہے؟ عا! وہ بریں تنقید الہدایہ کے مصنف نے یہ تو کہیں نہیں لکھا کہ ”صاحب ہدایہ نے یہ افترا کیا ہے“ اس نے تو صرف یہ لکھا ہے کہ ”جو کچھ صاحب ہدایہ نے روایت ذکر کی ہے عمر سے ... سو وہ افترا ہے عمر پر (حقیقۃ الفقہ

ص ۱۰) اس میں کہاں تصریح ہے کہ صاحب ہدایہ کا یہ افترا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ مصنف تنقید الہدایہ کا یہ مطلب ہو کہ کسی نے افترا کر دیا ہے اور صاحب ہدایہ اس کو بلا تحقیق نقل کر گئے ہیں۔ اور اگر آپ کو اپنی ہی بات پر اصرار ہے تو ہم نہیں گے کہ پھر یہاں یہاں صدر ک حاکم کی تفسیر میں حافظ ذہبی نے بل موضوع کہا ہے وہاں بھی یہی مطلب ہو گا کہ وہ سب محدثین خود حاکم نے رسول اللہ ﷺ پر افترا کی ہیں۔ اور

حاکم کے علاوہ اور مصنفین بھی جن کا نام میں نے لیا ہے وہ سب بھی مفتی ہوں گے
(معاذ اللہ)

اسکے علاوہ مصنف تنقید الہدایہ کا اس روایت کو افترا کہنا اس کی ناواقفیت
وجہالت کی دلیل ہے۔ حافظ ابن حجر نے درایۃ میں ہدایہ سے روایت کے انداز میں
کر کے لکھا ہے مسلم و الترمذی من طریق ابی اسحاق (ص ۲۳۵) یعنی
اس روایت کو مسلم و ترمذی نے ابواسحاق کے طریق سے روایت کیا ہے۔ اور صاحب
ہدایہ کے ذکر کیے ہوئے الفاظ میں سے کسی لفظ کا نہ انکار کیا ہے نہ استثناء، پس معلوم ہوا
کہ ان کو اس روایت کے کسی لفظ کے ثبوت میں کلام نہیں ہے۔

دیوبندیوں سے چند
سوالات کا جواب

غرضیکہ اس قسم کے اقوال کے مخاطب اہل نظر و اجتہاد ہیں اور شرط نظر و اجتہاد جس کی تفصیل ”عقد الجید“ مصنفہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی و دیگر کتابوں میں موجود ہے، علماء وقت میں نہیں ہیں الا ماشاء اللہ، اس لیے علماء وقت اس قول کے مخاطب نہیں ہو سکتے

دیوبندیوں سے چند سوالات کا جواب

حال میں مولوی یوسف صاحب فیض آبادی نے ایک اشتہار شائع کیا ہے جس کا عنوان ہے (دیوبندیوں سے چند سوالات) ایک دوست کی معرفت مجھ کو بھی اس اشتہار کے دیکھنے کا موقع ملا، اشتہار دیکھنے سے پہلے یہ خیال تھا کہ شاید مولوی صاحب نے کچھ نئے سوالات کئے ہوں گے، لیکن اشتہار پڑھنے کے بعد معلوم ہوا کہ آپ نے انہیں سوالات کا اعادہ کیا ہے جس کا ہماری طرف سے بار بار جواب دیا جا چکا ہے، اسلئے ان سوالات کے جواب کی کوئی ضرورت نہ تھی، لیکن صرف اس خیال سے کہ ممکن ہے کہ مولوی صاحب اپنی کوتاہ نظری کے سبب ان سوالات کو لا جواب سمجھ رہے ہوں اور ان کے جوابات سے واقف نہ ہوں یہ سطر میں حوالہ قلم کیجاتی ہیں۔ ہم کو امید ہے کہ ہمارے جوابات پڑھ کر مولوی صاحب آپ سے باہر نہ ہو جائیں گے اور ٹھنڈے دل سے غور کرنے کے بعد اگر کچھ ضرورت محسوس کریں گے تو شریفانہ لہجہ اور عالمانہ انداز میں لکھیں گے۔

سوال اول:- حضرت امام ابی حنیفہؒ کا مذہب تو یہ ہے کہ قرآن و حدیث و آثار صحابہ کے مقابلہ میں آپ کا قول ترک کر دیا جاوے، تو کیا حضرات دیوبند اس پر طیار ہیں کہ اقوال امام ممدوح کو قرآن و حدیث و آثار صحابہ سے جانچا جاوے، اگر طیار ہیں تو کیا مقلد کو حق ہے کہ وہ اقوال امام کی تنقید کر سکے اور اگر تنقید اقوال کیلئے تیار نہیں ہیں تو کتاب و سنت و آثار صحابہ کے مقابلہ میں قول امام کو ترک کرنے کی کیا سمورت ہوگی۔

جواب:- بالکل ظاہر اور بدیہی ہے کہ اس قول کے مخالف صرف وہ لوگ ہو

سکتے ہیں جن میں تنقید کی اہلیت ہو، اور بہت ممکن ہے کہ علما، وقت میں صلاحیت و اہلیت تنقید اقوال کی نہ ہو، پس وہ اس کے مخاطب نہیں ہو سکتے اور جب وہ مخاطب ہی نہیں تو ان سے یہ سوال بالکل لغو ہوگا کہ ترک قول امام کی کیا صورت ہوگی۔

تشریح جواب

یہ ہے کہ آپ حضرات ائمہ کے اس قسم کے اقوال کا بہت سرسری نظر سے مطالعہ کرتے ہیں، اس پر قطعاً غور نہیں کرتے کہ اس قسم کے اقوال کا کون مخاطب ہے اور اسکی وجہ سے سخت غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ سنئے! یہ قول یا اس قسم کے دوسرے اقوال کے مخاطب صرف مجتہدین ہیں جو نصوص میں نظر و فکر کی اہلیت رکھتے ہیں اور جن میں شرائط استنباط و استخراج احکام پائے جاتے ہوں، چنانچہ اسی طرح ایک قول ہے: اذ اصح الحديث فهو یعنی جب حدیث کی صحت ثابت ہو جائے تو مذہبی دینی میرا مذہب ہے

اسکی نسبت علامہ شامی لکھتے ہیں:

ولا يخفى ان ذالك لمن كان
اشلا للنظر في النصوص و معرفة
محكمها من منسوخها (رد المحتار
۱۲۸/۲)
[اور یہ چھٹی نہیں ہے کہ یہ اس شخص کے لیے ہے جو نصوص میں نظر و فکر کی اہلیت رکھتا ہو] اور محکم و منسوخ کو پہچاننے کی صلاحیت رکھتا ہو]

اسی طرح کا ایک اور قول دوسرے بعض ائمہ سے مرئی ہے:

لا تقلدني ولا تقلد مالكا ولا
الا وزاعى ولا النخعي ولا غير
هم وخذ الاحكام من حيث
اخذوا
یعنی نہ میری تقلید کرو نہ مالک کی نہ اوزاعی کی نہ نخعی کی نہ کسی اور کی اور احکام کو وہیں سے معلوم کرو جہاں سے ان حضرات نے معلوم کیا

اسکی نسبت امام شعرانی شافعی میزان کبریٰ میں فرماتے ہیں:
 ہو محمول علی من له قدرة علی یعنی یہ اس شخص کو حکم ہے جس کو کتاب و
 استنباط الاحکام من الكتاب و سنت سے احکام مستنبط کرنے کی قدرت
 السنة والا فقد صرح الامام بان حاصل ہو ورنہ عامی کیلئے تو علماء تصریح
 التقليد واجب علی العامی لئلا فرما چکے ہیں کہ اس کو تقلید واجب ہے
 یضل فی دینہ (فقہ ص ۵۱) تاکہ اپنے دین میں گمراہ نہ ہو،

غرضیکہ اس قسم کے اقوال ائمہ کے مخاطب اہل نظر و اجتہاد ہیں، اور شرط نظر و
 اجتہاد جسکی تفصیل عقد الجید مصنفہ حضرت شاد ولی اللہ صاحب محدث دہلوی و دیگر
 کتابوں میں موجود ہے، علمائے وقت میں نہیں ہیں الا ماشاء اللہ، اس لئے علمائے وقت
 اس قول کے مخاطب نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ مولوی ثناء اللہ امرتسری نے اپنے رسالہ تقلید
 شخصی و سلفی کی ابتدا میں چند علمائے دیوبند کی تحریریں شائع کی ہیں ان تحریروں میں
 صاف مذکور ہے کہ تنقید اقوال کیلئے جن چیزوں کی ضرورت ہے وہ آج مفقود ہیں۔
 دوسرا جواب یہ ہے کہ اقوال امام ابی حنیفہ کی تنقید ہو چکی، اللہ رب العزت نے جن
 علمائے راتخین کو اس کا اہل بنایا تھا انھوں نے ہم کو اس کام سے سبکدوش کر دیا،
 چنانچہ رسالہ تقلید شخصی و سلفی کے ابتدا میں علمائے دیوبند کے حوالہ سے اس کی بھی تصریح
 موجود ہے آپ کو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اقوال امام اعظم کی تنقید ہمارے علماء کے
 علاوہ دوسرے مذاہب کے علماء نے بھی کی ہے۔ ان میں سے ایک امام شعرانی شافعی
 بھی ہیں وہ تحریر فرماتے ہیں:

وقد تبعت بحمد الله أقواله و یعنی میں نے خود امام اور ان کے اصحاب
 أقوال أصحابه لما ألفت كتاب کے اقوال کا تتبع کیا جبکہ مذاہب کے
 أدلة المذاهب، فلم أجد قولاً من دلائل میں کتاب نکاحی تھی، تو میں نے

اقوالہ و اقوال اتباعہ الا ہو
مستند الی آیۃ او حدیث او اثر
او الی مفہوم ذلک او حدیث
ضعیف کثرت طرقہ او الی قیاس
صحیح، فمن اراد الوقوف علی
ذلک فلیطالع کتابی المذکور۔
امام اور ان کے متبعین کا کوئی قول ایسا
نہیں پایا جو کسی آیت یا حدیث یا اثر صحابی یا
اسکے مفہوم یا کسی حدیث ضعیف یا کسی
قیاس کی طرف مستند نہ ہو جس کو اس کی
تصدیق منظور ہو وہ میری اس کتاب کا
مطالعہ کرے (میزان ۱/۵۶)

اور امام شعرانی کو اس تتبع و تنقید کے بعد امام صاحب کے اقوال کی صحت کی
نسبت ایسا اطمینان اور وثوق حاصل ہو گیا تھا کہ انھوں نے بلا کسی پس و پیش کے یہاں
تک فرمادیا:

فَاعْمَلْ بِمَا تَجِدُهُ مِنْ كَلَامِ
الْإِمَامَةِ بِإِنْشِرَاحِ صَدْرٍ لَوْلَمْ
تَعْرِفْ مَدْرَكَهٖ (۱/۶۰)
یعنی تم کو کلام ائمہ میں سے جو کچھ ملے
اس پر پورے اطمینان قلب کے ساتھ
عمل کرو اگرچہ تم کو اس کا ماخذ نہ معلوم ہو

پس جب موافق و مخالف علماء اقوال امام کی تنقید کر کے ان اقوال کی صحت و
ادلہ شرعیہ سے انکی مطابقت کا اعلان کر چکے ہیں تو اب یہ کتنا بے موقع سوال ہے کہ
علمائے دیوبند تنقید اقوال کیلئے تیار ہیں یا نہیں۔

سوال دوم:- تقلید شخصی کی کیا تعریف ہے اور تقلید شخصی کرنے کی صورت
میں ائمہ مذہب اور فقہاء مذہب کے اقوال و آراء کی تقلید کس حد میں داخل ہوگی، اگر
تقلید شخصی صرف سیدنا امام ابو حنیفہ کی تقلید کا نام ہے تو قیاس کی تفصیل و تاویل میں جو
اختلافات نمایاں ہیں ان میں کیا طریق عمل ہوگا؟

جواب:- کسی امام معین کے قول کو بلا دلیل دریافت کئے مان لینے کا نام تقلید
شخصی ہے، اب آپ کا یہ سوال کہ تقلید مثلاً امام ابی حنیفہ کی تقلید کرنے کی صورت میں

ائمہ مذہب اور فقہائے مذہب کے اقوال و آراء کی تقلید کس حد میں داخل ہوگی، تو میں کہتا ہوں کہ ائمہ مذہب کی تقلید بھی صاحب مذہب کی تقلید ہے، اس لئے کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ائمہ مذہب کے اقوال بھی صاحب مذہب ہی کے اقوال ہیں چنانچہ علامہ شامی نے حاوی قدسی کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

واذا أخذ بقول واحد منهم
يعلم منه قطعاً أنه يكون به
أخذاً بقول أبي حنيفة فإنه
روى عن جميع أصحابه
الكبار كابى يوسف ومحمد
وزفر والحسن..... منهم
قالوا: ما قلنا فى مسألة قولاً
الا وهو روايتنا عن ابي حنيفة
واقسموا عليه أيماناً غليظة
فلم يتحقق فى الفقه جواب
ولا مذهب الا له كيف ما
كان وما نسب الى غيره الا
بطريق المجاز
للموافقة (۳۸/۱)

یعنی جب کوئی امام ابی یوسف کے قول کو لے رہا ہے تو قطعاً معلوم ہے کہ امام ابی حنیفہ ہی کے قول کو لے رہا ہے اسلئے کہ امام صاحب کے تمام بڑے بڑے شاگردوں کا یہ مقولہ ہے کہ ہم نے جس مسئلے میں بھی کچھ کہا ہے وہ درحقیقت امام صاحب کا قول ہے جسکو ہم نے ان سے روایت کیا ہے اور اپنی فہم کی بنا پر اسکو رائج سمجھا ہے اور اختیار کر لیا ہے پس اس بنا پر فقہ حنفی میں بجز امام صاحب کے قول کے اور کسی کا قول نہیں ہے اور جو قول کسی دوسرے کی طرف منسوب ہے وہ محض اس وجہ سے انکی طرف منسوب ہو گیا ہے کہ انھوں نے اسکو اختیار کیا ہے اور انکی موافقت کی ہے۔

اور اس چیز کو امام شعرانی نے میزان کبریٰ میں ابن الجبماہ سے نقل کیا ہے اور اسکے اخیر میں بالکل صاف صاف لکھ دیا ہے:

من أخذ بقول واحد من اصحاب یعنی جس نے امام ابو حنیفہ کے کسی

ابی حنیفہؒ فہو آخذ بقول ابی شاگرد کے قول پر عمل کیا اس نے امام صاحبؒ ہی کے قول پر عمل کیا۔
(حنیفہؒ ۱/۲۸)

اس جواب کے بعد غور کر کے بتلائیے کہ قیاس کی تفصیل و تاویل میں جو اختلافات ہیں انکی وجہ سے امام صاحبؒ کی تقلید کرنے میں کیا اشکال پیدا ہوگا، اس اشکال کو وضاحت سے کہئے اور یہ بھی بتلائیے کہ تفصیل و تاویل قیاس میں جو اختلافات ہیں وہ کن کن حضرات کے مابین ہیں اور یہ کہ وہ امام صاحبؒ کی تقلید شخصی کرنے میں کیوں حارج ہیں۔

سوال سویم:- امکان کذب باری یعنی خدا کا جھوٹ بولنے پر قادر ہونا حضرات دیوبند کے نزدیک صحیح ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے تو براہین قاطعہ و صافیۃ الایمان کے مصنف مولوی خلیل احمد صاحب کی بابت کیا فتویٰ ہے اور اگر صحیح ہے تو اس پر کیا کتاب و سنت و آثار صحابہ سے کوئی دلیل قائم ہو سکتی ہے یا قول امام سے بردہ ہے۔ اگر شق اول صحیح ہے تو کیا مقلد کو براہ راست استدلال کا حق ہے اور اگر شق ثانی ہے تو کیا وہ کتاب و سنت و آثار کے خلاف ہے اگر شق ثالث ہے تو اسکی تفصیل مطلوب ہے۔

جواب:- بیشک حضرات علمائے دیوبند و دوسرے علماء محققین اہل سنت و الجماعۃ مثلاً بیضاوی، سید شریف، امام ابن الہمام، ابن ابی شریف مقدسی، علامہ سیالکوٹی اور مولانا محمد اسماعیل صاحب شہید رحمہم اللہ کی طرح اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ سبحانہ کوئی خبر دے کر یا کوئی وعید نازل کر کے اسکے خلاف کرنے سے عاجز نہیں ہوتے، بلکہ اس کے خلاف کرنا انکی قدرت اور اختیار میں ہوتا ہے، مگر بادِ وجود قدرت کے وہ اس خبر یا وعید کیخلاف ہرگز نہیں کریں گے۔ اور خارجی و معتزلی اور اس زمانہ کے بدعتی کہتے ہیں کہ جب خدا ایک خبر دے چکا تو وہ اسکے خلاف کرنے سے بالکل مجبور و عاجز ہو گیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اتنا تو سب کہتے ہیں کہ خدا اپنی خبر کے خلاف ہرگز نہیں کرے گا، بس اتنا فرق ہے کہ خوارج اور معتزلی اور مبتدعین کے نزدیک خلاف نہ کرنا مجبوری کی وجہ سے ہے، قدرت و اختیار نہ ہونے کے سبب سے ہے؛ اور اہل حق کہتے ہیں کہ مجبوری خدا کی شان کے خلاف ہے بلکہ وہ قدرت کے ہوتے ہوئے اور اختیار رکھتے ہوئے پھر خلاف خبر نہ کرے گا، میں نے جن علماء اہل سنت و جماعت کا نام لیا ان کی تصنیفات نایاب نہیں جسکا جی چاہے تفسیر بیضاوی صفحہ ۲۴، اور حاشیہ بیضاوی السیالکوٹی صفحہ ۱۵۰، اور شرح مواقف مطبوعہ مصر اور مسائرہ اور مسامرہ مطبوعہ دیوبند وغیرہ کا مطالعہ کرے۔ بہر حال سوال ۳ میں جس مسئلہ کا ذکر ہے اسکی صحیح تعبیر یہ ہے اور علمائے دیوبند اس کے قائل ہیں اور اس مسئلہ کی بنیاد قرآن کریم پر ہے (دلائل کی تفصیل جہد المقلد مصنفہ حضرت شیخ الحدید سے معلوم کرو) اب رہا آپ کا یہ سوال کہ کیا مقلد کو براہ راست استدلال کا حق ہے، تو اسکا جواب یہ ہے کہ مقلدین کے مختلف طبقات ہیں ان میں سے بعض کو استدلال کا بھی حق حاصل ہے بعض کو نہیں ہے، چنانچہ وہ مقلد جس کو اجتہاد فی المذہب کا درجہ حاصل ہوتا ہے، ان مسائل میں جن میں امام کی کوئی تفریع موجود نہیں ہوتی اجتہاد کر سکتا ہے اور برعایت اصول و قواعد امام اسکا حکم نکال سکتا ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

الثانية طبقة المجتهدین فی	دوسرا طبقہ مجتہدین فی المذہب کا ہے
المذہب کابی یوسف و محمد	جیسے ابو یوسف اور محمد اور باقی اصحاب
وسائر اصحاب ابی حنیفہ	ابی حنیفہ جو احکام کو دلائل سے اور
القادرین علی استخراج الاحکام	قواعد کے بنا پر جو کہ ان کے استاد ابو
من الادلة علی مقتضی	حنیفہ نے احکام میں مقرر کئے ہیں
القواعد الیٰی قررہا استاذہم ابو	نکالنے پر قادر ہیں اگر انھوں نے بعض

حبیفة فی احکام الفروع لکن احکام فروع میں ابو حنیفہ کی مخالفت کی بقلم و نہ فی قواعد الاصول ہے لیکن قواعد اصول میں اس کی تقلید کرتے ہیں۔ (صفحہ ۵۴)

اور مجتہد منسوب کیلئے تو استدلال کا حق حاصل ہونے کی عقد الجیدہ صفحہ ۴۲۱۰ میں صاف تصریح ہے، علاوہ بریں تقلید فی الفروع اور استدلال فی العقائد میں تو کوئی منافات نہیں۔

سوال چہارم:- علم غیب نبی ﷺ اگر کلی ہے تو یہ خاصہ جناب باری ہے اور اگر جزئی ہے تو ایسا علم تو ہر زید و بکر پاگل و حیوان کو ہو سکتا ہے اس قسم کی کوئی عبارت جناب مولوی اشرف علی صاحب تھانوی کے حفظ الایمان میں ہے یا نہیں اگر نہیں ہے تو فہو المراد اور اگر ہے تو کیا اس میں نبی کریم کی توہین ہوتی ہے یا نہیں کہ آپکے علم غیب کی تشبیہ کس سے کی گئی۔

جواب:- قبل اس کے کہ میں آپ کو حفظ الایمان کی عبارت کا مطلب بتاؤں، یہ عرض کر دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ خود حکیم الامہ حضرت مولانا صاحب اس شخص کو جو حضور ﷺ کے علم غیب کو پاگلوں اور جانوروں کے علم سے تشبیہ دے یا ان کے علم کے برابر کہے کیا سمجھتے ہیں۔ سنے حضرت مولانا بطل البنان میں تحریر فرماتے ہیں: جو شخص ایسا اعتقاد رکھے یا بلا اعتقاد صراحۃً یا اشارۃً یہ بات کہے، میں اسکو خارج از اسلام سمجھتا ہوں کہ وہ تکذیب کرتا ہے نصوص قطعیہ کی اور تنقیص کرتا ہے حضور سرور عالم خرنی آدم ﷺ کی۔ اسکے بعد یہ بھی یاد رکھئے کہ خود حضرت مولانا مدظلہ سے دریافت کیا گیا کہ آپ نے معاذ اللہ حفظ الایمان میں یہ تصریح کی ہے کہ غیب کی باتوں کا جیسا علم جناب رسول اللہ ﷺ کو ہے ہر پاگل ہر جانور کو حاصل ہے کیا کہیں حفظ الایمان میں یہ لکھا ہے؟ تو مولانا جواب دیتے ہیں کہ میں نے یہ ضبیث مضمون کسی

کتاب میں نہیں لکھا ہے، لکھتا تو درکنار میرے قلب میں اس مضمون کا کبھی خطرہ نہیں گذرا، میری کسی عبارت سے یہ مضمون لازم بھی نہیں آتا، جب میں اس مضمون کو خبیث سمجھتا ہوں تو میری مراد کیسے ہو سکتا ہے۔ ان دونوں باتوں کے بعد کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی ہے کہ حفظ الایمان کی عبارت نقل کی جاوے اور اس کا مطلب بیان کیا جاوے لیکن آپ کی خاطر سے یہ بھی سہی۔ سنئے حکیم الامت مدظلہ سے کسی نے دریافت کیا کہ نبی کریم ﷺ پر عالم الغیب کا اطلاق جائز ہے یا نہیں زید اس کو جائز سمجھتا ہے، تو مولانا اسکے جواب میں کہتے ہیں۔ پھر یہ کہ آپ کی ذات مقدسہ پر علم غیب کا حکم کیا جانا اگر بقول زید صحیح ہو تو دریافت طلب یہ امر ہے کہ اس غیب سے مراد بعض غیب ہے یا کل غیب، اگر بعض علوم غیبیہ مراد ہے تو اس میں حضور کی تخصیص کیا ہے، ایسا علم غیب زید و عمرو بلکہ ہر صبی و مجنون بلکہ جمیع حیوانات و بہائم کیلئے بھی حاصل ہے۔ اس عبارت کے اخیر فقرہ کی صاف و صریح مراد ہے کہ اگر حضور ﷺ پر عالم الغیب کا اطلاق تم اس لئے صحیح مانتے ہو کہ آپ کو بعض مغیبات پر اطلاع تھی اور مطلق بعض علوم غیبیہ کے حصول کو اطلاق عالم الغیب کی صحت کیلئے کافی سمجھتے ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ مطلق بعض مغیبات کا علم تو زید و بکر و عمرو بلکہ صبی و مجنون بلکہ جمیع حیوانات و بہائم کو بھی حاصل ہے تو چاہئے کہ تم ان چیزوں کو بھی عالم الغیب کہو۔ اب کوئی انصاف سے کہے کہ اس عبارت میں کہاں سے کسی کے علم کو رسول اللہ ﷺ کے علم سے تشبیہ دی گئی یا برابر کہا گیا ہے اور اس تشبیہ اور تسویہ کا یہاں موقع ہی کیا ہے۔ بہر حال حفظ الایمان کی عبارت میں رسول اللہ ﷺ کی کوئی توہین نہیں ہے۔ اگر آپ توہین سمجھتے ہیں تو جرات کر کے ذرا ثابت تو کیجئے کس طرح توہین ہوئی۔

سوال پنجم:- علم النبی کا علم ملک الموت و الشیطان سے کم ہونا براہین قاطعہ مصنفہ مولوی خلیل احمد صاحب میں ہے یا نہیں، اگر نہیں تو چشم مارو شن دل ماشاں اور اگر

ہے تو کیا اس میں سرور دو عالم کی توہین ہوتی ہے یا نہیں اگر ہوتی ہے تو مولوی موصوف کی بابت کیا فتویٰ ہے۔

جواب:- براہین قاطعہ میں یہ کہیں بھی نہیں ہے، اس اتہام کا بتنی صرف یہ ہے کہ ایک صاحب نے ملک الموت اور شیطان کی نسبت روایات سے ثابت کیا ہے کہ انکو بہت سے مواقع زمین کا علم حاصل ہے، پس چونکہ حضور ﷺ کا مرتبہ ان سے بہت ارفع و اعلیٰ ہے لہذا حضور ﷺ کو بھی ان مواقع زمین کا علم حاصل ہوگا۔ اس پر مولانا خلیل احمد صاحب نے گرفت کی ہے کہ ملک الموت اور شیطان کو ان مواقع زمین کا علم حاصل ہونے کی بابت نص وارد ہے جس کو تم نے خود پیش کیا ہے، اسی طرح کیا رسول اللہ ﷺ کو اس کا علم حاصل ہونے کی بابت بھی کوئی نص قطعی ہے، اگر نہیں ہے تو زمین کے باب میں جو وسعت علمی ان کو حاصل ہے اس کو رسول اللہ ﷺ کے لئے کیوں ثابت کرتے ہو۔ اس عبارت سے لازم آتا ہے تو صرف اتنا کہ ملک الموت اور شیطان کو مواقع زمین کے متعلق جو وسعت علمی حاصل ہے رسول اللہ ﷺ کیلئے نص سے ثابت نہیں۔ انصاف سے کہئے کہ اس میں رسول اللہ ﷺ کی کیا توہین ہوئی فرض کیجئے کہ کوئی شخص کہے کہ بہرام مشہور چور اور ڈاکو کو چوری اور ڈکیتی کے فن میں جو وسعت علمی حاصل ہے وہ مولوی یوسف صاحب فیض آبادی کو حاصل نہیں ہے۔ تو کیا اس میں مولوی صاحب کی تنقیص ہے، یہ عجیب منطق ہے کہ ایک بات کے علم کی نفی سے یہ لازم آگیا کہ رسول اللہ ﷺ کا فلاں فلاں سے درجہ کم ہے۔ کیوں مولوی صاحب ایک کہہار برتن بنانا جانتا ہے اور ظاہر ہے کہ صدیق حسن صاحب برتن بنانا نہیں جانتے تھے تو کیا اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح ہے کہ نواب صاحب کا علم ایک کہہار سے کم ہے۔ اسی طرح اگر کوئی جاہل کہے کہ چوں کہ نواب صاحب کا رتبہ ایک کہہار سے بہت ارفع و اعلیٰ ہے اسلئے ضرور ہے کہ انکو برتن بنانے اور جوتے سینے کا بھی علم ہو تو آپ اس کو کتنا

اجتہاد بناوینگے اور اس منطق کی کیسی گت بناوینگے۔

سوال چشم :- ایمان گھٹتا بڑھتا ہے یا نہیں اگر گھٹتا بڑھتا ہے تو عقائد نسبی کا کیا جواب ہے اور گھٹتا بڑھتا نہیں ہے تو قرآن وحدیث کے متعدد مقامات میں بڑھنے کی تصریحات آئی ہیں اس سے ان کی مخالفت لازم آتی ہے۔

جواب :- زیادۃ ونقص ایمان کا مسئلہ اختلافی ہے اور یہ اختلاف نہایت قدیمی ہے، اور اس اختلاف کے متعلق محققین کی رائے ہے کہ لفظی ہے یعنی جو شخص اس کے گھٹنے بڑھنے کا قائل ہے وہ ایمان کی اور تعریف کرتا ہے اور جو اس کا قائل نہیں ہے وہ ایمان کی اور تعریف کرتا ہے، چنانچہ ملا علی قاری شرح فقہ اکبر صفحہ ۱۶۵ میں لکھتے ہیں:

لذا ذهب الامام الرازي وكثير من المتكلمين الى ان هذا الخلاف لفظي راجع الى تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلها لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت و ان قلنا هو الاعمال فيقبلها فهذا هو التحقيق الذي يجب ان يعول عليه

یعنی امام رازی وغیرہ بہت سے متکلمین اس طرف گئے ہیں کہ یہ اختلاف لفظی ہے ایمان کی تفسیر کے اختلاف پر مبنی ہے اگر ایمان نام صرف تصدیق کا رکھے تو وہ گھٹ بڑھ نہیں سکتا اور اگر ایمان میں عمل کو داخل مانے تو وہ گھٹ بڑھ سکتا ہے، یہی وہ تحقیق ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے۔

ملا علی قاری کے علاوہ اور حضرات نے بھی اس کی تصریح کی ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہمارا اور جملہ محققین کا مسلک یہ ہے کہ نفس تصدیق کے لحاظ سے کمی و بیشی متصور نہیں ہاں کیفیت کے لحاظ سے کمی و بیشی ممکن بلکہ واقع ہے، اور زیادت و نقص جو نصوص میں وارد ہیں ان سے قوت وضعف مراد ہے۔ ملا علی لکھتے ہیں:

فالمراد بالزيادة والنقصان القوة یعنی زیادت و نقصان سے مراد قوت و

ضعف ہے۔

والضعف (صفحہ ۱۰۵)

بہر حال زیادہ نقصان بمعنی قوت و ضعف ایمان کے ہم قائل ہیں اور اسی پر نصوص کو محمول کرتے ہیں، رہا زیادت و نقصان بمعنی تفاوت فی الکمیۃ اس کے قائل نہیں، اس لئے نہ عقائد نفسی کے جواب کی ضرورت ہے نہ نصوص کی مخالفت لازم آتی ہے۔ ہاں یہ واضح رہے کہ زیادت و نقصان ان دونوں کا فرق سمجھنے کیلئے علم شرط ہے سرسری طور پر مطالعہ کتب کافی نہیں ہے۔

سوال ہفتم:۔ حنفیہ کے نزدیک صحابی کو گالی دینا یا بغض رکھنا کفر نہیں ہے

(شامی جلد ۳ صفحہ ۳۵۳) کیا یہ عقیدہ حدیث لا یحبہم الا مومن ولا یبغضہم الا منافق کے خلاف نہیں۔

جواب:۔ صحابی کو گالی دینا یا بغض رکھنا اہل سنت میں کسی کے نزدیک بھی کفر نہیں ہے اہل سنت کے نزدیک گالی موجب کفر نہیں ہوتی، فقہ اکبر صفحہ ۸۶ میں مذکور ہے اور جو حدیث ذکر کی گئی ہے اسکی مراد حافظ ابن حجر شارح بخاری کی زبانی سنئے:

هل یكون من ابغضهم منافقا وان
صدق و اقر فالجواب ان
ظاهر اللفظ یقتضیہ لکنہ غیر مراد
فیحمل علی تقييد البغض بالجهة
فمن ابغضهم من جهة هذه الصفة
وهی کو نهم نصر و رسول الله
ﷺ اثر ذلک فی تصدیقه
فیصح انه منافق فتح الباری (۳۸/۱)

خلاصہ یہ کہ ظاہر الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ جو ان سے بغض رکھے منافق ہے لیکن مراد یہ نہیں ہے بلکہ خاص نوعیت کا بغض مراد ہے۔ اور یہ کہ ان سے صرف اس وجہ سے بغض رکھے کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کی مدد کی ہے پس اس خیال سے بغض رکھنا بیشک نفاق ہے۔

معلوم ہوا کہ مطلق بغض کفر نہیں ہے اگرچہ گناہ اور سخت گناہ ہے، اور حنفیہ

کرام بھی اسی کے قائل ہیں کہ صحابیوں سے بغض رکھنا اگرچہ سخت ترین گناہ ہے لیکن کفر نہیں ہے۔ ہاں اگر اس خیال سے بغض رکھے کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کی مدد کی تو بیشک نفاق ہے، اب ہم ذرا مولوی یوسف صاحب سے پوچھنا چاہتے ہیں کہ حدیث بخاری

سباب المسلم فسوق [مسلمان کو گالی دینا فسق ہے]
میں گالی کو فسق کہا گیا ہے، اگر سب صحابہ کو آپ کفر سمجھتے ہیں تو حدیث صحیح کے خلاف ہے یا نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ قتال مسلم کو کفر کہا گیا ہے
وقتاله کفر (بخاری) [مسلمان سے قتال کرنا کفر ہے]

پس صحابہ میں جو قتال ہوا ہے اسکی بابت کیا فتویٰ ہے اور نیز قتال کرنے والے مومنوں کو امام بخاری قرآن سے مومن ثابت کرتے ہیں اور وہی قتالہ کفر بھی روایت کرتے ہیں انکی بابت کیا رائے ہے نیز یہ کہ قتال مومن بنص قرآنی (کما زعم البخاری) منافی ایمان نہیں ہے تو سب مومن کیونکر کفر ہو جاویگا۔

سوال ہشتم:- محارم سے نکاح کر کے صحبت کرنے میں امام صاحب کے یہاں سزائے شرعی نہیں جو ہر نیرہ مجتہائی صفحہ ۲۱۹-۲۲۰، ان کے دونوں شاگردان کے خلاف ہیں یہاں کس کی تقلید کی جاوے اور کیوں کی جاوے تفصیل مطلوب ہے۔

جواب:- امام صاحب کا مذہب نقل کرنے میں خیانت سے کام لیا گیا ہے۔ تفصیل اسکی یہ ہے کہ نکاح محارم سے امام صاحب کے یہاں حد نہیں لازم آتی، بلکہ تعزیر واجب ہے، لہذا مطلقاً یہ کہہ دینا کہ ان کے نزدیک سزائے شرعی نہیں خلاف دیانت ہے، اصطلاح میں زانی کو سنگسار کرنا یا اسکے سودرے مارنے کو خد زنا کہتے ہیں اور اگر زانی کو اس کے ماسوا کوئی سزا دی جائے تو اس کو تعزیر کہتے ہیں، پس چونکہ صورت مسئلہ میں سنگسار کرنا یا درے مارنا نہیں ہے اس لئے فرما دیا کہ اس صورت میں حد نہیں

اور اس کے بعد صاف اسکی تصریح بھی کر دی کہ لیکن تعزیر واجب ہے۔ جو ہر غیر اس وقت میرے سامنے نہیں درمختار موجود ہے اس میں صاف تصریح موجود ہے دیکھو در مختار حاشیہ برشامی ج ۳ ص ۱۵۹، اور امام طحاوی شرح معانی الآثار میں لکھتے ہیں:

لا یجب فی هذا حد الزنا لکن یعنی اس صورت میں حد زنا (یعنی یجب التعزیر و العقوبة البلیغة و سنگسار کرنا یا سودرے لگانا) تو واجب ممن قال بذالک ابو حنیفة نہیں لیکن تعزیر اور انتہائی سزا دینا واجب و سفیان الثوری ہے۔

حضرت مولانا عبدالحی القول الجازم صفحہ ۳ میں لکھتے ہیں:

ثم عند الحنفیة وان سقط الحد فی یعنی حنفیہ کے نزدیک اس صورت هذه المسئلة ای حد الزنا لکن یجب میں اگر چہ سودرے لگانا یا سنگسار کرنا فیہ علی الامام التعزیر حتی یقتل واجب نہیں ہے لیکن سخت سے سخت سياسة فهم وان أسقطوا الحد أخذاً سزا یہاں تک کہ قتل بھی سیاست بقاعدة الحدود تدراً بالشبهات واجب ہے۔

لکنهم اوجبوا ما هو اشد من ذالک

اس تشریح کے بعد اب سنئے کہ اس مسئلہ میں بھی امام صاحب کی تقلید کی جاوے گی اور انہیں کے قول پر فتویٰ دیا جائیگا، اسلئے کہ اہل ترجیح نے انہیں کے قول کو ترجیح دی ہے اور حدیث سے بھی امام صاحب کے قول کی تائید ہوتی ہے، اسلئے کہ اس صورت میں حدیث سے قتل کا حکم ثابت ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ قتل سنگسار کرنے یا سودرے لگانے کے علاوہ ایک سزا ہے مزید تفصیل میری دوسری تحریروں میں ہے جو العدل میں شائع ہو چکی ہیں۔

سوال نمبر:- کتا امام صاحب کے نزدیک نجس العین نہیں درمختار نو لکھنؤ صنف

۲۰، اسکی دلیل مطلوب ہے۔

جواب:- افسوس ہے کہ آپ کو بخاری کے باب سور الکلاب و ممرہافی المسجد سے بھی ذہول ہو گیا ہے، اور اگر اس باب کو آپ پڑھئے اور سمجھنے کی کوشش کیجئے تو معلوم ہوگا کہ امام بخاریؒ کے نزدیک صرف یہی نہیں کہ کتا نجس العین نہیں ہے، بلکہ مطلقاً نجس نہیں ہے، چنانچہ امام زہری کا فتویٰ نقل کیا ہے کہ اگر کوئی دوسرا پانی موجود نہ ہو تو اسی پانی سے وضو جائز ہے جس میں کتے نے پیا ہو، اس مقام پر حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

والظاهر من تصرف المصنف انه یعنی مصنف کے تصرف سے معلوم ہوتا
يقول بطهارته (فتح ۱/۱۹۱) ہے کہ وہ اسکی پاکی کے قائل ہیں

پھر امام بخاریؒ نے مذکورہ بالا باب کے متصل ہی دوسرے باب میں یہ حدیث نقل کی ہے کہ ایک شخص نے پیا سے کتے کو اپنے موزہ سے پانی پلایا اور اللہ تعالیٰ نے اس کے اس فعل کو پسند فرمایا۔ اسکی شرح میں حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

استدل به المصنف علی طهارة یعنی امام بخاریؒ نے اس حدیث سے کتے
سور الکلب (فتح ۱/۱۹۶) کے جھوٹے کی پاکی پر استدلال کیا ہے

اس کے بعد شکاری کتے والی حدیث ذکر کر کے اس کو بھی اسکی پاکی کی دلیل بتائی ہے، کیا اس میں سے کوئی چیز آپ کی نظر سے نہیں گزری؟ اور سنئے حدیث میں وارد ہے کہ جس برتن میں کتا پانی پی لیوے اس کو دھویا جاوے برتن کی پاکی کا یہی طریقہ حدیث میں مذکور ہے، پھر دوسری حدیث میں مذکور ہے کہ عہد نبویؐ میں کتے مسجد نبویؐ میں برابر آتے جاتے رہتے تھے اور مسجد میں پانی بھی نہیں چھڑکا جاتا تھا۔ ان دونوں چیزوں سے صاف ظاہر ہے کہ کتا نجس تو ہے مگر نجس العین نہیں اسلئے کہ اگر نجس نہ ہوتا تو جس برتن میں پانی پی لیا تھا اسکی پاکی کی ضرورت نہ تھی اور اگر نجس العین

ہوتا تو مسجد کا دھونا ضروری ہوتا۔

سوال دہم:- خنزیر بھی امام صاحب کے نزدیک نجس العین نہیں درمختار نو لکھنوی صفحہ ۱۵۵۱ اسکی بھی دلیل مطلوب ہے۔

جواب:- بالکل جھوٹ ہے افترا ہے بہتان ہے، درمختار کا حوالہ بھی غلط ہے بلکہ اس کے خلاف خنزیر کا نجس العین ہونا اس میں مصرح ہے، چنانچہ درمختار میں صاف ہے لنجاسة عينه، اسی طرح شامی میں ہے:

وانه نجس العين بمعنى ان ذاته [اور خنزیر اس معنی میں نجس العین ہے کہ
بجميع اجزائه نجسة..... فلذا لم اس کی ذات اپنے تمام اجزاء کے ساتھ
يقبل التطهير في ظاهر الرواية عن ناپاک ہے، اسی وجہ سے ظاہر روایت یہ
اصحابنا (۱۳۳/۱) ہے کہ وہ پاک نہیں ہو سکتی]

آپ نے درمختار کے جس مقام کا حوالہ دیا ہے اسکو نہ اپنے سمجھا ہے نہ اسنے جسکی تقلید میں اپنے لکھ مارا ہے، پوری عبارت درمختار کی ہے:

ولا بخنزير لنجاسة عينه و مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ خنزیر کے
عليه فلا يجوز بالكلب على ذریعہ شکار کرنا جائز نہیں اس لئے کہ وہ نجس
القول بنجاسة عينه الا ان امین ہے تو اس بنا پر کہتے کہ ذریعہ بھی شکار
يقال ان النص ورد فيه فتبه ناجائز ہوگا جبکہ اسکو نجس العین کہا جاوے لیکن
وبد يندفع قول القهستاني ان دونوں میں یہ فرق ہو سکتا ہے کہ کہتے کے
الكلب نجس العين عند بارے میں نص وارد ہو چکی ہے اور خنزیر کے
بعضهم والخنزير ليس باب میں یہ کہیں نہیں ہے کہ اس سے شکار کھیلنا
بنجس العين عند ابی حنیفہ جائز ہے اسکے بعد فرماتے ہیں کہ قہستانی کا یہ
على ما في التجريد وغيره قول کہ کتاب بعض کے نزدیک نجس العین ہے اور

شامل

یہ کہ امام صاحب کے نزدیک نجس العین نہیں ہے دونوں ہماری تقریر سے مندرج ہو گئے۔

یعنی صاحب درمختار نے قبستانی کے اس قول کو کہ خنزیر امام صاحب کے نزدیک نجس العین نہیں تو اور کیا ہے مگر آپ حضرات خوش فہمی سے الٹی بات سمجھی۔ مولوی صاحب انصاف کیجئے کہ ایسی سمجھ سے قرآن و حدیث سے استخراج احکام و استنباط مسائل کیجئے گا۔

اس سادگی پہ کون نہ مر جائے اے خدا لڑتے ہیں اور ہاتھ میں لکوار بھی نہیں سوال یازدہم:- خفی مذہب کی بڑی معتبر کتاب شامی میں جلق کا واجب ہونا ملاحظہ فرمائیے خوف زنا ہو تو جلق لگانا واجب ہے۔

جواب:- جلق کو ہمارے علماء نے بتصریح حرام لکھا ہے، چنانچہ درمختار میں

لکھا ہے کہ:

الا ستناء حرام و فیہ التعزیر یعنی جلق لگانا حرام ہے اور اس پر سزا دی جاوے گی،

باقی جو کچھ آپ نے شامی سے نقل کیا ہے وہ قابل اعتراض چیز نہیں ہے، آپ خود بتائیے کہ ایک غیر شادی شدہ شخص ثبوت سے مجبور ہے اور اندیشہ ہے کہ زنا میں مبتلا ہو جاوے گا تو اس حالت میں زنا کر لینا ٹھیک ہے یا جلق سے دفع ثبوت کر لینا، امام شامی کی یہی مراد ہے کہ اگر جلق نہیں لگاتا تو بلا زنا کئے نہیں رہ سکتا تو جلق لگائے نہ کہ زنا کرے اور جلق کو زنا پر ترجیح دے، اس لئے کہ زنا کی حرمت نص قطعی سے بصر امت ثابت ہے۔ کیا آپ کی رائے ہے کہ زنا کرے، علامہ شامی پر تو مقروض ہو گئے لیکن یہ نہ سچا کہ بڑے بڑے بغاوری اہل حدیث جو آپ سے کہیں زیادہ قرآن و حدیث سے واقف تھے کیا لکھ گئے ہیں، سنئے مولوی نور الحسن صاحب ظلف الصدق

جناب نواب صدیق حسن خان صاحب عرف الجادی میں لکھتے ہیں: مشیت زنی (جلق لگانا) یا کسی چیز سے منی نکالنا اس شخص کے لئے جس کی بیوی نہ ہو مباح ہے اور اگر گناہ میں مبتلا ہونے کا خوف ہو تو واجب ہے یا مستحب ہے۔ اور مولوی وحید الزماں صاحب غیر مقلد نے نزل الا برار میں ہر حالت میں جلق کو جائز لکھا ہے۔

سوال دوازم: متاجرہ سے زنا کرنے میں خفی مذہب کی رو سے سزائے شرعی نہیں ولا بمتاجرہ یعنی اجرت دے کر زنا کرنے سے سزائے شرعی نہ دی جائیگی کنزالدقائق مجتہدائی صفحہ ۱۶۷۔

جواب: یہاں بھی وہی فریب کاری ہے یعنی اس صورت میں حد جس سزا کا نام ہے وہ نہیں ہے باقی تعزیر واجب ہے لیکن مولوی صاحب نے غایت دیانت سے آدھی بات کہی آدھی ہضم کر گئے۔ فقہ کا اصولی مسئلہ ہے کہ عذر کل مرتکب منکر (در مختار) یعنی ہر مرتکب شرعی کے مرتکب کو تعزیر کی جاوگی

اس کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اس مسئلہ میں بھی صاحبین کے نزدیک حد واجب ہے، اور امام ابن الہمام نے لکھا ہے: الحق وجوب الحد (در مختار) یعنی حق یہ ہے کہ اس صورت میں حد واجب ہے

امام صاحب نے جن جن صورتوں میں حد کو ساقط کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں شک پیدا ہو گیا ہے اور حدیث میں وارد ہے: الحدود تندرو بالشبهات یعنی حدیں شک و شبہ پیدا ہو جانے کی وجہ سے دفع ہو جاتی ہیں۔

میں نے ان سوالات کے جوابات میں حتی الامکان اختصار سے کام لیا ہے

اس لئے کہ اکثر سوالات کے جوابات بار بار ہو چکے ہیں، ان میں سے کتنے سوالوں کے جواب تو میں خود چند بار لکھ چکا ہوں اور بہتر سے سوالات کا جواب دوسرے علماء حنفیہ نے دئے ہیں اور العدل میں یا متفرق رسائل میں شائع ہو چکے ہیں، اس لئے بار بار ان سوالات کو دہرانا غلغلی کے خلاف ہے، کام کی بات یہ ہے کہ ان جوابات پر غائر نظر ڈال کر کے اگر کلام کی گنجائش ہو تو کلام کیا جاوے، مگر میں دیکھتا ہوں کہ یہ کسی سے نہیں ہوتا اور انشاء اللہ نہیں ہوگا۔ آپ خود دیکھ لیجئے گا کہ مولوی یوسف صاحب ہمارے جوابات پڑھ کر کسی بہانہ سے یا تو خاموشی اختیار کر لیں گے، یا اپنے خاص لہجے میں صلواتیں سناتے لگیں گے، یا پھر کوئی اشتہار شائع کر کے رسائل بن جائیں گے۔ آخر میں مولوی یوسف صاحب سے اتنی گزارش ہے کہ اگر آپ عالمانہ طور پر میرے جوابات کے متعلق کچھ لکھیں تو مہربانی کر کے اس کے مطالعہ کا مجھ کو بھی موقع دیں۔

مولانا مولوی حبیب الرحمن صاحب

مولوی فاضل صدر مدرس مدرسہ مفتاح العلوم منو اعظم گڑھ

الروض المحجود في تقديم الركبتين عند السجود

جہالت یا نفسانیت کا براہو جس کی وجہ سے غیر مقلد مضمون نگار نے وہ کام کیا جو اسے اہل حدیث کہلا کر نہ کرنا چاہئے، حدیث وضع الکتبتین قبل الیدین کا رجحان اس کے معارض پر اس درجہ واضح ہے کہ شک و شبہ کی گنجائش نہیں، مگر جہل مرکب یا چند غیر مقلدین کی تقلید کو رائہ نے مضمون نویس کو اس صداقت کی تسلیم سے باز رکھا

الروض المحمودی تقدیم الرکتین عند السجود

الحمد لله الذي جعلنا ايها الحنفية من متبعي شريعته العراء
والقائمين على الجملة التي ليلها ونهارها سواء، والصلوة والسلام
الآتمان الأكملان على سيد الانس والجان نبيه وصفيه الذي اضاء لنا
معالم الدين وأوضح لنا مناهج التصديق واليقين سيدنا ومولانا محمد
امام الانبياء وعلى آله وصحبه الكرام النجباء أما بعد:

اتباع سنت سنية باعث فلاح دارين ہے، اور اتباع بدعت نامرضیہ
موجب خسران کونین، مگر ہوائے نفس کے بندے، اور خواہش نفسانی کے غلام ہمیشہ
غلط راستہ اختیار کرتے رہے اور پہلے پر دوسرے کو ترجیح دیتے رہے، فرق محدث غیر
مقلدین گویا زبان دہن و قلم سے اتباع سنت کا دم بھرتا رہا اور اس کو ہمیشہ یہی لکھتے اور
کہتے دیکھا اور سنا گیا کہ۔

اصل دیں آمد کلام اللہ معظم و اشتمن پس حدیث مصطفیٰ پر جاں مسلم و اشتمن
مگر ان کہنے والوں، لکھنے والوں کے دلوں کو ٹٹولو، اُن کے اعمال و افعال کا جائز و لو، تم
ان کے زبان و دل، قول و فعل میں مین تخالف، کھلاتا قفس، صریح تافنی پاؤ گے۔ دور
کیوں جاؤ ۲۸ جمادی الاولیٰ کا المجدیٹ ہاتھ میں لو، اس کے صفحہ ۸ میں ”سجدہ میں
جاتے وقت ہاتھوں کو پہلے رکھنے کی سنیت“ کے عنوان پر تمھاری نظر پڑے گی، اسے
پڑھو اور میری صداقت بیان کی داد دو۔

میں مضمون پڑھ کر تھیر رہ گیا کہ ایسی مضمون نگار کو خلل دماغ کا عارضہ ہے، یا دیدہ و دانستہ آمادۂ اغوائے خالق و تکوینس باطل ہے، چونکہ مضمون نگار انجمنی کے آدمی کے پیرشدی کا مصداق ہے اس لیے ہمارے منہ سے دعا نکلتی ہے۔

خدا ترا بت کافر دراز سن تو کرے جنائے تو بھی ہو قابل خدا وہ دن تو کرے اور میں چاہتا ہوں کہ اس کی غلطیوں پر اس کو متنبہ کر دوں، اور اسی کے ساتھ احقاق حق کا فرض بھی ادا ہو جائے۔ **إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله۔**

جہالت یا نفسانیت کا برا ہو جس کی وجہ سے غیر مقلد مضمون نگار نے وہ کام کیا جو اسے اہل حدیث کہلا کر نہ کرنا چاہئے، حدیث وضع الرکبتین قبل الیدین کا رجحان اس کے معارض پر اس درجہ واضح ہے کہ شک و شبہ کی گنجائش نہیں، مگر جہل مرکب یا چند غیر مقلدین کی تقلید کو رائے نے مضمون نویس کو اس صداقت کی تسلیم سے باز رکھا۔

ناظرین! جس حدیث سے گھنٹوں کو ہاتھوں سے پہلے رکھنے کی سنیت ثابت ہوتی ہے، وہ ترمذی و ابوداؤد و ابن ماجہ و نسائی و صحیح ابن خزمہ و صحیح ابن حبان و صحیح ابن السکن کی حدیث ہے:

عن وائل بن حجر قال: یعنی وائل حجر فرماتے ہیں کہ میں نے رسول رأیت رسول الله ﷺ إذا الله ﷻ کو دیکھا کہ جب آپ سجدہ کرتے تو سجد وضع رکبته قبل یدیه اپنے زانو کو ہاتھوں سے پہلے (زمین پر) وإذا نیض رفع یدیه قبل رکبته اور جب سجدہ سے اٹھتے تو زانو سے پہلے ہاتھوں کو اٹھاتے

سنن اربعہ میں اس حدیث کی مشترک سند یہ ہے: یزید بن ہارون أن شریک عن عاصم بن کلیب عن ابیہ عن وائل بن حجر۔ اس سند کے

تمام رجال ثقہ ہیں۔ شریک بن عبد اللہ کے بارے میں البتہ لوگوں نے کلام کیا ہے، مگر حق یہ ہے کہ وہ ساقط الاحتجاج نہیں ہیں۔ چنانچہ امام ترمذی اور حازمی نے ان کی اسی حدیث کی تحسین کی ہے، اور ابوداؤد نے اس حدیث پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک اس کے صالح ہونے کی دلیل ہے، اور ابن معین نے شریک کی توثیق کی ہے، اور امام نسائی نے لابس اس بہ کہا ہے، اور امام مسلم نے اپنی صحیح میں ان کی روایتیں لی ہیں۔

الحاصل شریک کی حدیث حسن سے کم نہیں، بالخصوص جب کہ ان کا کوئی متابع یا ان کی حدیث کا شاہد بھی موجود ہو، اس وقت تو دارقطنی وغیرہ کے نزدیک بھی ان کی حدیث قابل احتجاج ہو جائے گی، اور یہاں متابع و شاہد دونوں موجود ہیں، تو اب ان کی حدیث کی صحت اور حجیت میں کیا کلام ہو سکتا ہے، شریک کا متابع حمام ہے مگر اس کی روایت مرسل ہے، مگر بہت قوی مرسل ہے اور متابعت کے لیے کافی ہے، امام ترمذی نے لکھا ہے: **وروی ہمام عن عاصم هذا مرسلًا ولم يذكر وائل** بن حجر، یعنی ہمام نے اس حدیث کو انھیں عاصم سے مرسل روایت کیا ہے اور وائل بن حجر کا نام نہیں لیا ہے، اور ابوداؤد نے لکھا ہے: **قال ہمام وحدثنا شقیق قال حدثنی عاصم بن کلیب عن ابیہ عن النبی ﷺ بمثل هذا**۔ پس اگر عاصم سے ہمام اور شقیق دونوں نے روایت کیا ہے تو شریک کے دو متابع ہوئے۔ اور ہمام نے موصولاً بھی اس کو روایت کیا ہے سنن ابوداؤد میں ہے: **حدثنا محمد بن معمر ثنا حجاج بن منہال ثنا ہمام ثنا محمد بن جحداد عن عبد الجبار بن وائل عن ابیہ عن النبی ﷺ فذكر حديث الصلوة قال فلما سجد وقعنا ركبناه الى الارض قبل ان يقع كفاه (۸۵/۱)** اس روایت میں صرف اتنی بات ہے کہ اس حدیث کو عبد الجبار بن وائل

اپنے باپ سے بلا واسطہ روایت کرتا ہے، اور اکثر محدثین کے نزدیک اس کا اپنے باپ سے سماع ثابت نہیں ہے، لہذا یہ روایت مرسل ہوگی، لیکن اولاً تو مرسل حنفیہ کے نزدیک حجت ہے، اس لیے اس سے ہمارے ہاں احتجاج درست ہے، اور ثانیاً یہ متابع ہے اور متابعات میں اتنی بات چنداں مضرت نہیں، ہمارے یہاں ان دونوں وجہوں سے یہ روایت مقبول ہوگی، اور غیر مقلدین کو اس وجہ سے اس کے قبول سے چارہ نہیں ہے کہ ان کے یہاں عبد الجبار کا سماع اپنے باپ سے ثابت ہے (۱) (دیکھو تحریرات غیر مقلدین بابت آمین بالجبر) لہذا یہ روایت مرسل نہ رہے گی اور اچھی خاصی حدیث شریک کی مؤید ہوگی، بلکہ حق تو یہ ہے بانفراہ اور تنہا قابل احتجاج ہوگی، اور چونکہ اس کے اسناد کے تمام رجال ثقات ہیں، اس لیے ضعف اسناد کا دعویٰ بھی ممکن نہیں ہے، اور اگر بفرض الحال کوئی ایسا کرے بھی تو بے سود ہے، اس لیے کہ دعویٰ ضعف کی صورت میں بھی متابعت کے لیے بہت کافی ہوگی۔

الجحا ہے پاؤں یار کا زلف دراز میں لو آپ اپنے دام میں صیاد آگیا اور شریک کی اس حدیث کے دو شاہد ہیں: ایک ابو ہریرہ کی حدیث ہے اور مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ میں ہے اور اثرم وابن ابی داؤد نے بھی اس کو روایت کیا ہے: حدثنا محمد بن فضیل عن عبد اللہ بن سعید عن جدہ عن ابی ہریرۃ عن النبی ﷺ قال: إذا سجد احدکم فلیبدأ برکبتہ قبل یدیه ولا یبرک کبروک الفحل [حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب کوئی شخص سجدہ کرے تو گھٹنوں کو ہاتھوں سے پہلے رکھے اور اونٹ کے بیٹھنے کی طرح نہ بیٹھے]

(۱) اسی بنا پر دارقطنی نے عبد الجبار کی آمین بالجبر والی حدیث کی تصحیح کی ہے اور مولوی ابراہیم سیالکوٹی وغیرہ نے بھی اثبات سماع پر زور دیا ہے اور اس کو صحیح مانتا ہے ۱۲ منہ

(زاد المعاد بحوالہ مصنف ابن ابی شیبہ)

اور دوسرا شاہد حدیث انس ہے:

عن انس قال رأيت رسول الله ﷺ انحط بالتكبير حتى سبقت ركبته يديه (زاد المعاد) [حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو تکبیر کہتے ہوئے (سجدہ) کے ہاتھوں سے پیشتر زمین پر پڑے] اس میں شک نہیں کہ یہ روایتیں ضعیف ہیں (۱)، مگر مستقل تجتہیں نہیں ہیں بلکہ شواہد ہیں، اس لیے ان کا ضعف مضر نہیں، کما لا يخفى على من له إلمام بالحديث۔

خلاصہ مرام اینکه وضع رکبتین قبل الیدین کے باب میں وائل بن حجر کی حدیث بطریق شریک اولاً تو بانفراہ حسن ہے ثانیاً اُس کے دو متابع (ایک غیر مقلدین کے خیال کے بنا پر صحیح اور ایک مرسل) اور دو شواہد موجود ہیں اور ان کی موجودگی میں حدیث شریک بلا شک و شبہ قابل احتجاج ہے چنانچہ اکثر اہل علم کے نزدیک یہی حدیث معمول بہ ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں:

والعمل عليه عند اکثر اهل العلم يرون ان يضع الرجل ركبته قبل يديه (سجدہ میں جاتے وقت) آدمی اپنے ہاتھوں سے پہلے گھٹنے رکھے اور جب وإذا نهض رفع يديه قبل ركبته (سجدہ سے) اٹھے تو گھٹنوں سے پہلے ہاتھوں کو اٹھائے۔

(۱) حاکم نے اس حدیث کو روایت کر کے کہا ہے لا أعرف له علة میں اس میں کوئی علت (جرح) نہیں پاتا۔ اور ابی نے تکفیس مستدرک میں حاکم کا یہ قول نقل کر کے سکوت کیا ہے ۱۲ منہ

اور ائمہ اربعہ میں سے امام ابو حنیفہ، امام احمد، امام شافعی اور ان کے علاوہ
ابراہیم نخعی، مسلم بن یسار، سفیان ثوری، اسحاق بن راہویہ اور امام ابو حنیفہ کے تمام
اصحاب اور اہل کوفہ اسی کے قائل ہیں (زاد المعاد ج ۱ ص ۵۹) اور صحابہ کرام میں سے
حضرت خلیفہ ثانی عمر بن الخطاب اور حضرت عبداللہ بن مسعود بھی اسی کے قائل و فاعل
تھے (زاد المعاد و شرح معانی الآثار للطحاوی) اور ایک روایت میں مالک بھی اس کے
قائل ہیں (مسک الختام ص ۴۵۴)

جب آپ یہ معلوم کر چکے تو بغور سنئے کہ حدیث وائل کے خلاف ابو ہریرہ کی
ایک حدیث ہے:

إذا سجد احدکم فلا یبرک کما
یبرک البعیر و لیضع یدیه قبل
یعنی جب کوئی شخص سجدہ کرے تو اونٹ
کی طرح نہ بیٹھے اور چاہئے کہ اپنے
ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے رکھے
(ابوداؤد)

اور اس حدیث کے متعلق نامہ نگار اہلحدیث نے یوں اظہار خیال کیا ہے
”اس روایت کے تمام رواۃ ثقہ و معتبر ہیں کسی قسم کی کوئی جرح ان پر نہیں کی گئی ہے
بخلاف حدیث وائل بن حجر کے کہ نقاد حدیث نے اس کے بعض راوی میں کلام کیا ہے
اور بغیر متابعت کے اس کی روایت کو غیر مقبول قرار دیا ہے۔“

میں بھی یہ نہیں کہتا کہ اس حدیث کے تمام رواۃ بالکل ناقابل اعتبار ہیں
اور یہ حدیث بہت ضعیف ہے، لیکن اتنا ضرور کہوں گا کہ نامہ نگار اہلحدیث نے
نادانقوں کو دھوکا دیا ہے۔ یہ بالکل غلط ہے کہ اس حدیث کے تمام رواۃ جرح سے
بالکل سالم ہیں اسی طرح یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ حدیث ابو ہریرہ حدیث وائل سے ارعج
ہے، نامہ نگار نے حدیث ابو ہریرہ ابوداؤد سے نقل کی ہے اور اس کی اسناد میں ایک
راوی عبدالعزیز بن محمد ہیں ان کی نسبت امام احمد کا خیال ہے کہ ان کا حافظہ خراب ہے،

بے کتاب دیکھے روایت کریں تو اعتبار نہ کرنا چاہئے، فرماتے ہیں: إذا حدث من حفظه يهيم ليس هو بشيء وإذا حدث من كتابه فنعم وإذا حدث من حفظه جاء ببواطيل اور ابو حاتم نے ان کو ناقابل احتیاج کہا ہے قال ابو حاتم لا يحتج به اور ابو زرہ بھی ان کے خرابی حافظہ کے شاک کی ہیں قال ابو زرہ سبی الحفظ (میزان) حافظہ ہی باوجودیکہ بہت میانہ رو نقاد فن ہیں مگر انھوں نے بھی دے لفظوں میں ان پر جرح کی ہے لکھا ہے غیرہ اقوی منه یعنی ان کے علاوہ جو ہے وہ ان سے قوی ہے۔ اور اس حدیث کے ایک راوی محمد بن عبد اللہ بن حسن ہیں ان کی بابت امام بخاری جیسے محتاط شخص نے یہ فرمایا ہے لا يتابع علي حديثه یعنی ان کی حدیث پر ان کی متابعت نہیں کی جاتی ہے، یعنی غرائب کے راوی ہیں اور خصوصیت کے ساتھ حدیث زیر بحث کی بابت فرمایا ہے کہ اس حدیث کی روایت پر ان کی کسی نے متابعت نہیں کی ہے اور میں نہیں جانتا کہ انھوں نے ابو الزناد سے سنا بھی یا نہیں (میزان) اور ایک راوی سعید بن منصور ہیں ان پر فسوی نے جرح کی ہے۔ ان اقوال ائمہ کو سامنے رکھتے ہوئے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ نامہ نگار اپنے اس قول (اس روایت کے تمام روایات ثقہ و معتبر ہیں کسی قسم کی جرح ان پر نہیں کی گئی) میں کہاں تک سچا ہے، لطف یہ ہے کہ آگے چل کر خود اپنے منہ سے اپنی تردید کی ہے لکھتا ہے "وہ (حدیث ابو ہریرہ) بھی جرح سے بالکل سلامت اور بہر نوع محفوظ نہیں ہے"، بہر کیف حدیث ابو ہریرہ ضعف سے بالکل سالم نہیں ہے، اور پہلے لکھا جا چکا ہے کہ حدیث وائل حسن سے کم تر نہیں ہے، لہذا حدیث وائل کے تقدم ورجحان میں کیا کلام ہے؟ اور اگر بالفرض حدیث ابو ہریرہ حدیث وائل کے مساوی ہی ہو تو بھی حدیث وائل ترجیح و تقدم کی زیادہ مستحق ہے، وجہ ترجیح یہ ہیں:

۱- حدیث ابو ہریرہ کا پہلا جزو دوسرے کے بالکل مخالف ہے، کیونکہ اس

جزو میں اونٹ کی طرح بیٹھنے سے نہیں فرمائی ہے، اور اونٹ بیٹھنے کے وقت پہلے ہاتھوں کو رکھتا ہے تو مطلب یہ ہوا کہ سجدہ میں جاتے وقت پہلے ہاتھوں کو نہ رکھیں، اور دوسرے جزو میں صریح حکم ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت پہلے ہاتھوں کو رکھیں، اس تخالف کو دیکھ کر علماء نے فرمایا کہ اس حدیث کے کسی راوی کو وہم ہو گیا ہے اور اس نے روایت میں قلب کر دیا ہے، بجائے و لیضع رکبتہ قبل یدیدہ کے و لیضع یدیدہ قبل رکبتہ کہہ دیا ہے، چنانچہ ابو ہریرہ کی دوسری روایت میں جو شواہد حدیث وائل میں لکھی جا چکی ہے یونہی ہے، حافظ ابن القیم زاد المعاد میں لکھتے ہیں:

فالحديث والله أعلم قد وقع
فيه وهم من بعض الرواة، فإن
أولہ يخالف آخره فإنه إذا
وضع یدیدہ قبل رکبتہ فقد
برک كما يبرک البعير فإن
البعير إنما يضع یدیدہ أولاً
یعنی حدیث میں کسی راوی سے وہم ہو گیا ہے، کیونکہ اس کا پہلا جزو دوسرے جزو کے مخالف ہے، اس لئے کہ اگر ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے رکھے گا تو اسی طرح بیٹھنے کا جس طرح اونٹ بیٹھتا ہے، اس لئے کہ اونٹ ہاتھوں کو پہلے رکھتا ہے واللہ اعلم

اور فرماتے ہیں:

وكان يقع لي أن حديث أبي هريرة
كما ذكرنا إنما انقلب على بعض
الرواة منه وأصله ولعله وليضع
رکبتہ قبل یدیدہ (الی) حتی رأيت
أبا بكر بن أبي شيبة قد رواه
كذلك فقال ابن أبي شيبة: حدثنا
محمد بن فضيل عن عبد بن سعيد
یعنی میرا خیال تھا کہ حدیث ابو ہریرہ کے متن میں کسی راوی سے قلب واقع ہو گیا ہے، غالباً اصل روایت یوں ہوگی: و لیضع رکبتہ قبل یدیدہ یہاں تک کہ میں نے ابو بکر بن ابی شیبہ کو دیکھا کہ انھوں نے ابو ہریرہ سے یونہی روایت کیا ہے۔

عن جده عن ابی حمیرة عن النبی
ﷺ قال: اذا سجد احدکم فلیبدأ
برکبته قبل یدیه ولا یسرک
کبر وک الفحل (۵۸/۱)

حافظ ابن القیم نے ابو بکر بن ابی شیبہ کی جو روایت نقل کی ہے اس کو اثر مہین ابی داؤد نے بھی انھیں الفاظ میں روایت کیا ہے۔

مخالفین کو جب حدیث کے دونوں حصوں میں مخالف دکھایا جاتا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ اونٹ کے ہاتھ میں گھٹنا ہوتا ہے اور اس تقدیر پر مخالف نہیں رہتا، چنانچہ نامہ نگار الحمد یث نے لکھا ہے: ”چار پاؤں کے ہاتھوں میں گھٹنا ہوتا ہے (اور پاؤں میں مرفق) پس چونکہ اونٹ جب بیٹھتا ہے تو ہاتھ کو جس میں گھٹنا ہوتا ہے زمین پر رکھتا ہے تو گھٹنا ہی پہلے رکھتا ہے اس لیے اونٹ کی طرح نہ بیٹھنا ہاتھوں کے پہلے رکھنے کو ثابت کرتا ہے“ (الہمد یث ۲۶ دسمبر ۲۴ء) مگر مخالفین کی اس تاویل کو حافظ ابن القیم نے تین وجہوں سے فاسد قرار دیا ہے:

وجہ اول:- یہ ہے کہ جب اونٹ بیٹھتا ہے تو اپنے ہاتھ پہلے رکھتا ہے اور دونوں پاؤں کھڑے رہ جاتے ہیں اور جب اٹھتا ہے تو دونوں [پاؤں] اٹھ جاتے ہیں اور ہاتھ زمین پر رہ جاتے ہیں اور اسی سے آنحضرت ﷺ نے ممانعت فرمائی ہے اور اسی کے خلاف آپ نے کیا ہے، چنانچہ جب آپ سجدہ کرتے تو پہلے گھٹنوں کو پھر ہاتھ پھر پیشانی کو زمین پر رکھتے اور جب اٹھتے تو پہلے سر پھر ہاتھ پھر گھٹنوں کو اٹھاتے۔

وجہ ثانی:- یہ ہے کہ مخالفین کا اونٹ کے ہاتھوں میں گھٹنوں کو ثابت کرنا نامقول بات ہے، اور یہ وہ بات ہے جس کی اہل لغت کو خبر نہیں ہے، حقیقت میں گھٹنے تو پاؤں میں ہوتے ہیں مگر ہاتھوں میں اس کی جگہ جو چہ ہوتی ہے اس کو بھی تغلیباً گھٹنا

مذہبیت میں، ان کا صاحب گھٹے میں

اسی ان قولہ رکعت البعیر
میں بدیدہ کے لفظ لا یعقل ولا یعرفہ
فعل السلعة والحق المرکبة فی
الرحلین وإن أطلق علی اللین
فی بدیدہ اسم المرکبة فعلی
سبیل التغلب (زاد المعاد ۱/۵۷)

پر بولا بھی جائے تو بطور تغلب کے
چنانچہ سراقہ کے قول میں مرفق کے موقع پر رکبہ کا تغلیباً اطلاق ہوا ہے: مساحت ید
فرسی فی الارض حتی بلغت الرکبتین (بخاری)۔

یہ ثالث: یہ ہے کہ اگر آنحضرت ﷺ کو وہی فرمانا منظور تھا جو مخالفین کہتے
ہیں تو فرماتے فلیرک کما یرک البعیر یعنی اونٹ کی طرح بیٹھے اس لیے کہ
اونٹ کے بیٹھنے کے وقت میں پہلے اس کا ہاتھ زمین سے چھوتا ہے۔

اور حق تو یہ ہے کہ رکبہ ہیر کی بحث درمیان میں بیکار آگئی ہے حالانکہ
حدیث میں رکبہ ہیر (اونٹ کے گھٹنے) کا ذکر تک نہیں، حدیث کے الفاظ میں بروک
ہیر جزو ہے لغت سے بروک کی کیفیت معلوم کی جائے، جو کیفیت لغت سے معلوم ہو
اسی نئی حدیث میں ہے۔ ہم کو جہاں تک معلوم ہے لغت میں بروک شتر کی نشست
کے ساتھ خاص ہے، اور اس کی نشست کی کیفیت کون نہیں جانتا یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے
جسم کا اگلا حصہ ہاتھ وغیرہ پہلے رکھتا ہے اور پچھلا حصہ بعد میں اور غالباً بروک برک
یعنی سینہ سے ماخوذ ہے، چنانچہ استراک زمین پر سیدہ رکھنے کو کہتے ہیں، اس تقدیر پر
حدیث کے پہلے جزو کا مطلب بالکل واضح ہے کہ جب کوئی سجدہ کرے تو اونٹ کی
طرح اپنے جسم کا اگلا حصہ جو سینہ سے زیادہ قریب ہے پہلے نہ رکھے اور زمین کے

قریب سید کو پہلے نہ کر دے اور حدیث کا دوسرا جزو اس مطلب کے بالکل مخالف ہے اور حافظ ابن القیم اسی کی طرف اشارہ فرماتے ہیں:

وسر المسئلة ان من تامل بروك البعير وعلم انه نهى النبي ﷺ عن بروك البعير علم ان حديث وائل بن حجر هو الصواب (زاد المعاد ص ۵۷ ج ۱)

اور مسئلہ کی حقیقت یہ ہے کہ جو شخص اونٹ کی نشست پر غور کرے گا اور یہ جانتا ہوگا کہ آنحضرت ﷺ نے اونٹ کی نشست سے منع فرمایا ہے تو یہ سمجھ لے گا کہ وائل بن حجر کی حدیث ہی صحیح ہے |

نواب صدیق حسن نے بھی حافظ ابن القیم کی اس تحقیق کا ذکر کرتے ہوئے

لکھا ہے کہ:

”معروف از بروك جبر تقدم يدین | بروك جبر کے بارے میں یہ بات معلوم برجلین است وثابت شده است از ہے کہ وہ ہاتھوں کو پاؤں سے پہلے رکھتا ہے، آنحضرت امر بہ مخالفت سائر حیوانات اور آنحضرت سے یہ ثابت ہے کہ حالت در بیات نماز“ (مسک الختام ص ۴۵۴)

۲:- دوسری وجہ رجحان حدیث وائل کی یہ ہے کہ حدیث وائل کی امام ترمذی نے تحسین کی ہے (۱) اور حدیث ابو ہریرہ کی کسی نے تحسین یا تصحیح نہیں کی ہے، بلکہ بخاری و دارقطنی و ترمذی (۲) نے اس پر جرح کر دی ہے حافظ ابن القیم نے لکھا ہے:

(۱) اور حازمی نے کتاب الاعتبار میں لکھا ہے هذا حديث حسن على شرط أبي داود وأبي عيسى الترمذی وأبي عبد الرحمن النسائي أخرجه في كتبه یعنی یہ حدیث ابو داود، ترمذی، نسائی کی شرط پر حسن ہے ان ائمہ نے اس کو اپنی کتابوں میں روایت کیا ہے (ص ۷۹) ۱۲ منہ

(۲) اور ابن ابی بکر حازمی نے بھی جرح کی ہے فرماتے ہیں هذا حديث غريب لا يعرف

من حديث أبي الزناد إلا من هذا الوجه ۱۲ منہ

واما حديث ابى هريرة المتقدم
فقد علله البخارى والترمذى
والدارقطنى قال البخارى :
محمد بن عبد الله بن حسن لا
يتابع عليه، وقال لا أدرى اسمع
من ابى الزناد ام لا وقال
الترمذى : غريب لا نعرفه من
حديث ابى الزناد إلا من هذا
الوجه وقال الدارقطنى : تفرد
به الدراوردى عن محمد بن
عبد الله بن الحسن العلوى عن
ابى الزناد، وقد ذكر النسائى
عن قتيبة حدثنا عبد الله بن نافع
عن محمد بن عبد الله الحسن
العلوى عن ابى الزناد عن
الأعرج عن ابى هريرة أن النبى
ﷺ قال بعهد أحدكم فى
صلاته فيسرك كما يسرك
الجمل ولم يزد (ص ۵۸ ج ۱)

یعنی حدیث ابو ہریرہ پر بخاری و ترمذی
و دارقطنی وغیرہ نے جرح کی ہے، امام
بخاری نے یہ کہا ہے کہ محمد بن عبد اللہ بن
حسن کی اس حدیث کی بائیں الفاظ روایت
کرنے کی کوئی تائید نہیں کرتا ہے اور میں
نہیں جانتا کہ محمد مذکور نے ابو الزناد سے
سنا بھی ہے یا نہیں، اور ترمذی نے کہا کہ یہ
حدیث غریب ہے ہم کو یہ حدیث
ابو الزناد سے صرف اسی طریق سے پہنچی
ہے، اور دارقطنی نے کہا ہے کہ محمد بن
عبد اللہ سے یہ حدیث روایت کرنے میں
دراوردی متفرد ہیں، حالانکہ امام نسائی نے
محمد بن عبد اللہ سے بطریق عبد اللہ بن
نافع (راوی محمد بن عبد اللہ) اس کو روایت
کیا ہے، اور اس میں صرف اتنے الفاظ
ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ تم
میں بعض لوگ اونٹ کی طرح نماز میں
بیٹھتے ہیں اور عبد اللہ بن نافع نے اس سے
زیادہ کچھ نہیں ذکر کیا ہے۔

مذکورہ بالا عبارت سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں: ایک یہ کہ تین ائمہ حدیث
نے روایت ابو ہریرہ پر جرح کی ہے دوسری یہ کہ دراوردی حدیث کے دوسرے حصہ

کے ساتھ متفرد ہیں اور عبداللہ بن مافع محمد بن عبد اللہ کے دوسرے شاگرد نے حدیث کے پہلے جزو پر اقتصار کیا ہے، اور دارقطنی کے کلام سے مستند ہوتا ہے کہ راویوں کا تفرد مضر ہے، اور حدیث وائل ان عیوب سے پاک ہے لہذا وہی رائج اور مسائل کے لیے متعین ہوگی۔

ہماری اس تقریر پر کوئی ناظر الحمدیث یہ شبہ نہ کرے کہ بقول نامہ نگار الحمدیث وائل کی حدیث پر بھی محدثین (ترمذی، نسائی، دارقطنی، بیہقی) نے جرح کی ہے، کیونکہ وائل کی حدیث کو مجروح بتانا نامہ نگار اور صاحب عون المعبود کی غلطی ہے۔ آپ کو پہلے بتا چکا ہوں کہ امام ترمذی نے اس حدیث کی تحسین کی ہے، مگر نامہ نگار اور صاحب عون المعبود دونوں ترمذی کی تحسین کو ہضم کر کے کہتے ہیں کہ ترمذی نے اس حدیث کی نسبت لکھا ہے کہ:

هذا حديث غريب لا نعرف [یہ حدیث غریب ہے ہم نہیں جانتے کہ اس احداً رواه غیر شریک الخ کو شریک کے سوا کسی اور نے روایت کیا ہو] حالانکہ اصل عبارت ترمذی کی یوں ہے:

هذا حديث غريب حسن لا نعرف احداً الخ [یہ حدیث غریب حسن ہے، ہم نہیں جانتے کہ اس] (جانتے کہ اس)

یہ تو نامہ نگار الحمدیث و صاحب عون کی ایمانداری کا حال ہے۔

اب اگر کوئی یہ کہے ترمذی نے تحسین کے بعد یہ بھی تو کہا ہے: لا نعرف احداً رواه غیر شریک، یعنی ہم نہیں جانتے کہ شریک کے سوا اس کو کسی اور نے روایت کیا ہو، تو اس کا جواب یہ ہے کہ تحسین کے بعد ترمذی کا یہ کہنا کچھ مضر نہیں ہے، کیونکہ ترمذی کا یہ کلام غرابت حدیث کی طرف اشارہ ہے، اور غرابت حسن کے منافی نہیں ہے، مادہ بریں ترمذی نے مطلقاً غرابت حدیث کا دعویٰ بھی نہیں کیا ہے، بلکہ

حدیث مرفوعہ کی خرابیت کا دعویٰ کیا ہے، چنانچہ انہوں نے یہ بھی کہہ دیا ہے:
 ورویہم عن عاصم بن سلاۃ | اور ہمام نے عاصم سے مرسل روایت کیا ہے
 ولم یذکر فیہ وائل بن حجر | اور اس میں وائل بن حجر کا ذکر نہیں کیا ہے |
 ان دونوں کلاموں کو یکجا کر کے غور کرنے سے صاف یہ مطلب ماخوذ ہوتا
 ہے کہ مرفوعہ روایت کرنے میں گو شریک متفرد ہیں مگر نفس حدیث کے روایت کرنے
 میں وہ متفرد نہیں ہیں، بلکہ ہمام نے ان کی متابعت کی ہے، پس حدیث مرفوعہ غریب
 ہوگی مگر حدیث مطلقاً غریب نہیں ہے۔ اور سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ ترمذی نے
 شریک کے علاوہ کسی اور کے روایت کرنے کی نفی نہیں کی ہے، بلکہ اس سے اپنی
 تاہنہ اقصیت کا اقرار کیا ہے، اور ہر شخص جانتا ہے کہ نفی علم نفی وقوع کو مستلزم نہیں، اتنا بالکل
 صحیح ہے کہ شریک کے علاوہ اس حدیث کو مرفوعہ روایت کرنے کی خبر ترمذی کو نہ ہوگی مگر
 یہ کیا ضروری ہے کہ کسی نے روایت بھی نہ کی ہو، بلکہ آپ معلوم کر چکے ہیں کہ طریق
 شریک کے علاوہ ایک دوسرے صحیح طریق (بنا بر خیال مخالفین) سے یہ حدیث مروی
 ہے اور وہ عبد الجبار بن وائل کی حدیث ہے، اور عبد الجبار کی روایت (بنا بر خیال
 مخالفین) ایک مستقل حجت ہے، ورنہ کم از کم تفرد شریک کی علت کو رفع کرنے کے لیے
 تو بالکل کافی بلکہ کفّی ہے۔

نامہ نگار و صاحب عون نے نسائی کی طرف بھی اس حدیث پر جرح کی نسبت
 کی ہے، مگر یہ ان دونوں کی خوش فہمی ہے۔ امام نسائی نے وائل کی پوری حدیث کے
 ساتھ یزید بن ہارون کے تفرد (عن شریک) کا دعویٰ نہیں کیا ہے، بلکہ حدیث کے
 دوسرے حصہ و اذا نهض رفع یدیه قبل رکبتيہ کے متعلق یہ کہا ہے۔ امام نسائی
 نے کتاب الصلوٰۃ میں اس حدیث کو دو جگہ روایت کیا ہے، ایک مقام میں باب اول
 ما یصل الی الارض من الانسان فی السجود کے تحت میں اس حدیث کو ذکر

کیا ہے اور وہاں کچھ نہیں کہا ہے، پھر بعینہ اسی حدیث کو اپنے ایک دوسرے شیخی روایت سے باب رفع البدن عن الارض قبل الرکبتین کے تحت میں لائے ہیں اور وہاں تفرد یزید کا ذکر کیا ہے، یوں سمجھئے کہ پہلی جگہ حدیث کے پہلے جزو کے لیے باب باندھا ہے اور دوسری جگہ دوسرے جزو کے لیے، پس جس جزو کے لیے باب باندھا ہے اسی کی بابت یہ فرمایا ہے: لم یقل هذا عن شریک غیر یزید بن ہارون یعنی حدیث کے دوسرے جزو کو جس سے باب کو تعلق ہے یزید کے علاوہ شریک کے کسی شاگرد نے نہیں کہا ہے، مگر امام نسائی کے کلام کا یہ مطلب ایک واقف کار حدیث سمجھے گا دوسرا۔

آنکھ والا تیرے جو بن کا تماشا دیکھے دیدہ کور کو کیا آئے نظر کیا دیکھے اور اگر بالفرض امام نسائی نے پوری حدیث کے ساتھ تفرد یزید کا ذکر کیا ہے، تو میں کہوں گا کہ اولاً تو یزید کا تفرد مضر نہیں ہے، اس لیے کہ یزید بن ہارون ایک ثقہ ثبت مشہور راوی ہیں اور تمام ائمہ صحاح نے انھیں حجت قرار دیا ہے، چنانچہ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں لکھا ہے: أحد الثقات الأثبات المشاهیر پھر ان پر ایک معمولی نکتہ چینی کا ذکر کیا ہے اور اس کا کافی و شافی جواب دے کر لکھا ہے: احتج به الجماعة کلهم، اور ایسے رواد کا تفرد بالکل مضر نہیں ہے۔ غایت مافی الباب یہ کہ یہ حدیث فرد ہوگی، مگر ایسے رواد کے ایسے افراد بلا تامل صحیح ہیں کما لا یخفی علی من مارس الاصول۔

ثانیاً: یزید کا تفرد اس وجہ سے بھی مضر نہیں کہ یزید کے استاد کے معاصر امام یاشقاقی نے یونہی روایت کیا ہے اور عبد الجبار بن وائل نے بھی اپنے باپ سے یونہی روایت کیا ہے کما مر۔

امام نسائی کی طرح، ارقطونی نے بھی تفرد یزید کا دعویٰ کیا ہے، اس کا بھی یہی

جواب ہے۔ دارقطنی نے ایک بات اور بھی کہی ہے کہ ماسم بن عاصب سے شریک کے علاوہ کسی اور نے اس کو روایت نہیں کیا ہے اور شریک کے افراد (جن کو وہ تبار روایت کرے) قوی نہیں ہوتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شریک کے افراد میں سے نہیں ہے، بلکہ (جیسا کہ آپ کو پہلے بار ہا معلوم ہو چکا ہے کہ) شریک کی تمام یا شقیق نے متابعت کی ہے اور عبد الجبار بھی ان کا متابع ہے، اور متابعت کے خود نامہ نگار ابجدیث نے شریک کی روایت کا مقبول ہونا تسلیم کیا ہے (ابجدیث ۲۶، ص ۲۳، ص ۹، کالم ۳)۔ نین اس نے یہ جو کہہ دیا ہے کہ "اس روایت میں ان کی متابعت (مرفوعاً) کسی نے نہیں کی ہے" تو یہ اس کی تنگ نظری و قصور علم ہے، اور اس کے بعد اس کا یہ کہنا کہ "لہذا" اصل بن حجر کی روایت سے زیادہ لائق عمل ابو ہریرہ کی روایت ہے، "بناءً فاسد علی الفاسد" ہے۔

دارقطنی کے کلام کا دوسرا جواب یہ ہے کہ شریک کوئی متردک یا سنی الحفظ راوی نہیں ہے، بلکہ امام ذہبی کے قول سے حافظ صادق امام (الحافظ الصادق احد الانمة، میزان ۱/۴۲۴)، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ کامل الضبط اور تمام الاتقان نہیں ہے، اور ایسے رواۃ کا تفرّد بھی مانع احتجاج نہیں ہے، اصول حدیث سے باخبر شخص جانتا ہے کہ ایسے رواۃ کے افراد حسن ہوتے ہیں، چنانچہ البیان المکمل میں ہے:

وإن لم يوثق بضبطه لكن لم يبعد [اور اگر اس کے ضبط کی وجہ سے اس کی عن درجة الضابط كان حسناً] توثيق نہ کی گئی ہو لیکن ضابط کے درجہ سے دور بھی نہ ہو تو اس کی حدیث حسن ہوگی (ص ۳)

دارقطنی کی طرح امام بیہقی نے بھی تفرّد شریک ہی کا تذکرہ کیا ہے، لہذا ان کے کلام کا جواب بھی وہی ہے جو دارقطنی کے کلام کا ہے۔ مختصر یہ کہ ان ائمہ کے ان

اقوال کو جرح کہنا غلطی ہے اور اگر یہ اقوال جرح بھی ہوں تو مانع احتجاج نہیں ہیں، کیونکہ وہ سب مدفوع ہیں کما بیناہ مفصلاً۔

نامہ نگار الحمدیث کو تضعیف حدیث وائل بن حجر کے لیے ایک نئی بات بھی سوجھی ہے، باوجودیکہ اس میں نامہ نگار نے اپنی ساری قابلیت خرچ کر دی ہے مگر پھر بھی ہم یہی کہنے پر مجبور ہیں۔

ابھی دربانوں کے انداز سیکھو کہ آساں نہیں دل لبھانا کسی کا خیر وہ نئی بات بھی سن لیجئے لکھتا ہے: ”حدیث ابو ہریرہ کے راجح ہونے کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ وائل کی روایت کا دوسرا جزو یعنی وإذا نهض رفع يديه قبل ركعته صحیح حدیث کے مخالف ہے کیونکہ صحیح بخاری میں سجدہ سے اٹھتے وقت ہاتھ سے زمین پر ٹیک لگانے کی روایت آئی ہے“ اس کے بعد صحیح بخاری سے مالک بن الحویرث کی حدیث (جس میں یہ الفاظ ہیں: إذا رفع رأسه عن السجدة الثانية جلس واعتمد على الأرض ثم قام یعنی جب وہ سجدہ ثانیہ سے سر اٹھاتے تو بیٹھتے اور زمین پر ٹیک لگاتے پھر کھڑے ہوتے) نقل کر کے لکھتا ہے: ”اگر ہاتھ گھٹنے سے پہلے اٹھانا مانا جائے تو اعتماد علی الارض باقی نہ رہے گا“ (الہمدیث ۲۶ دسمبر)

ناظرین! آپ نے دیکھا کہ نامہ نگار نے مرجوحیت حدیث وائل کی کیسی انوکھی اور کتنی لطیف وجہ تراشی ہے اور اس سے اس کی قوت فہم کا بھی پتہ چلا ہو گا۔ غریب سے کوئی پوچھے کہ اگر حدیث وائل کا دوسرا جزو صحیح حدیث کے مخالف بھی مان لیا جائے تو حدیث کا پہلا جزو مرجوح کیوں ہو جائے گا، جتنے حصہ سے مخالفت ہوگی اتنا کمزور ہو جائے گا مگر دوسرا حصہ کیوں کمزور ہو جائے گا!

ثانیاً مالک بن الحویرث کی حدیث اور وائل کی حدیث کے اس جزو میں مخالفت کیوں ہے؟ ہمارے خیال میں ان دونوں میں کوئی مخالفت نہیں ہے (اولاً) اس

لیے کہ مالک بن الحویرث کی حدیث میں سجدہ ثانیہ کے بعد جلسہ استراحت کا ذکر ہے اور جلسہ استراحت سے اٹھتے وقت زمین پر ہاتھ ٹیک کر اٹھنے کا تذکرہ کیا گیا ہے، اور اس صورت میں دوبار زمین سے ہاتھ اٹھانا محقق ہوگا، ایک تو سجدہ سے سر اٹھاتے وقت، اور ایک جلسہ سے اٹھتے وقت، اور گھٹنا صرف ایسے صورتوں میں ہوگا، اور وہ سجدہ سے اٹھتے وقت ہاتھ اٹھانے کے بعد ہوگا، اور یہ حدیث وائل کے بالکل مخالف نہیں ہے، اس لیے کہ اس کا بھی مفاد یہی ہے کہ سجدہ سے اٹھتے وقت ہاتھ پہلے اٹھانا چاہئے نہ یہ کہ ہر وقت ہاتھ پہلے اٹھانا چاہئے۔ یہ تو اس صورت میں جب کہ ہم اٹھنے اور زمین پر ہاتھ ٹیکنے کی وہی کیفیت مراد لیں جو نامہ نگار کے ذہن میں ہے، اور اگر ان دونوں کی یہ کیفیتیں نہ مراد لیں تو گھٹنے کا اٹھانا ہاتھ کے دونوں بار اٹھانے سے متاخر ہوگا، اس کی صورت یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مالک جلسہ استراحت کے بعد زمین پر ہاتھ ٹیک کر سرینوں کو اٹھاتے ہوں اور دونوں پاؤں کھڑے کر کے پنجے پر بیٹھتے ہوں، پھر ہاتھ اٹھا کر زانو پر ذرا ٹیک دے کر کھڑے ہو جاتے ہوں جس کی تعبیریوں کی گئی ہے: اذا رفع راسه عن السجدة الثانية جلس واعتمد على الارض ثم قام اور ان الفاظ کا یہ مطلب لینے سے کوئی مانع نہیں ہے اور نہ اس میں کوئی بعد ہے، اور ظاہر ہے کہ اس میں اور حدیث وائل میں کوئی مخالفت نہیں ہے۔

حدیث وائل سے نبوض (سجدہ سے اٹھنے کی) جو کیفیت منہوم ہوتی ہے، وہ ان کی حدیث کے اس طریق میں جو مخالفین کے مسلمات کی بنا پر صحیح ہے، مصرح ہے۔ اور وہ مہذب الجبارہ الا طریق ہے، اس طریق میں وائل نے یہ بھی فرمایا ہے: و اذا نبض نبض على ركبتيه واعتمد على فخذه (ابو داؤد ص ۱۰۰) یعنی آنحضرت ﷺ جب سجدہ سے اٹھتے تو اپنے گھٹنوں پر اٹھتے اور اپنی رانوں پر ٹیک لگاتے۔

ثانیاً مالک بن الحویرث نے اپنی نماز کو آنحضرت ﷺ کی نماز سے تشبیہ

دی ہے، اور مشبہ و مشبہ بہ میں من کل الوجوه مشابہت ضروری نہیں ہے، اس لیے ممکن ہے کہ انھوں نے اپنی نماز کو آنحضرت ﷺ کی نماز سے من کل الوجوه تشبیہ دی ہو اور ممکن ہے بعض وجوہ سے تشبیہ دی ہو اور ان بعض میں کیفیت نبوض داخل نہ ہو، اور اس احتمال کے ہوتے ہوئے یقین کے ساتھ یہ کیفیت نبوض رسول اللہ ﷺ کا فعل نہیں قرار دی جاسکتی، ہاں محتمل ہوگی مگر احتمال یقین کا معارضہ نہیں کر سکتا۔

ثالثاً: حدیث وائل و مالک میں یوں بھی جمع ممکن ہے کہ ان دونوں کو دو وقتوں کی حکایت قرار دی جائے، اور غالباً مالک بن الحویرث نے نبوض کی جو کیفیت بیان فرمائی ہے وہ رسول اللہ ﷺ کے بڑھاپے کا واقعہ ہے، اور جب جمع ممکن ہے تو ترجیح بے قاعدہ ہے۔

رابعاً: اگر ترجیح ہی متعین ہو تو حدیث وائل کو ترجیح کا استحقاق ہے، اس لیے کہ حدیث وائل سے جو کیفیت نبوض مستفاد ہوتی ہے وہی حضرت ابو ہریرہ کی اور ابن عمر کی حدیثوں (۱) سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ ابن عمر کی حدیث آئندہ آئے گی اور حدیث ابو ہریرہ یہ ہے:

كان النبي ﷺ ينهض في الصلوة يعني آنحضرت ﷺ اپنے پاؤں کی علی صدور قدمیہ (ترمذی ص.....) انگلیوں پر کھڑے ہوتے تھے

(۱) وائل کی ایک دوسری حدیث میں بھی یہی ہے ان رسول اللہ ﷺ کان إذا رفع رأسه من السجدة استوى قائماً رسول اللہ ﷺ جب دونوں سجدوں سے سر اٹھاتے تو سیدھے کھڑے ہو جاتے اور معاذ بن جبل کی حدیث میں ہے ان كان يسكن جبينه وانفه من الأرض ثم يقوم كأنه السيم | اپنی پیشانی اور ہاک کوزمین پر جاتے تھے پھر تیر کی طرح سیدھے کھڑے ہو جاتے تھے اور نعمان بن ابی عیاش فرماتے ہیں أدركت غير واحد من أصحاب النبي ﷺ فكان إذا رفع رأسه من السجدة في أول ركعة وفي الثانية قام كما هو ولم يجلس (تخفيض الحبير ص ۹۹) میں نے کئی ایسے صحابیوں کو دیکھا ہے کہ جب وہ پہلی اور دوسری رکعت میں سجدہ سے سر اٹھاتے تو اسی طرح کھڑے ہو جاتے اور بیٹھتے نہیں تھے [

یعنی بدون جلسہ استراحت کیے ہوئے کھڑے ہو جاتے تھے، اور بدون جلسہ استراحت کیے ہوئے کھڑے ہو جانے کی کیفیت وہی جو ابو داؤد سے وائل کی حدیث میں نقل کی گئی ہے، علاوہ بریں مالک بن الحویرث کی حدیث جلسہ استراحت کی سنیت کی مثبت ہے۔ حالانکہ بہت سے صحابہ نے آنحضرت ﷺ کی نماز کی حکایت کی ہے مگر مانعہ راہ حیمہ کے سوا کسی نے بھی اس کو ذکر نہیں کیا ہے، اور اگر یہ آنحضرت ﷺ کی سنت مستمرہ ہو تو ضرور تھا کہ اور صحابہ بھی اس کو ذکر کرتے، حافظ ابن القیم فرماتے ہیں: وقال أخبرني يوسف موسى أن أبا امامة سئل عن النهوض فقال على صدور القدمين على حديث رفاعه وفي حديث ابن عجلان ما يدل على أنه كان ينهض على صدور قدميه، وقد روى عن عدة من أصحاب النبي ﷺ وسائر من وصف صلواته ﷺ لم يذكر هذه الجلسة وإنما ذكرت في حديث أبي حميد ومالك بن الحویرث ولو كان هديه ﷺ فعلها دائماً لذكرها كل واصف لصلواته، ومجرد فعله ﷺ لها لا يدل على كونها سنة من سنن الصلاة فهذا تحقيق المناط في هذه المسئلة (۶۱/۱-۶۲)

اس عبارت سے دو باتیں معلوم ہوئیں:

۱- حدیث وائل سے جو کیفیت نہوض مستفاد ہوئی ہے اس کی تائید حدیث ابن عجلان وفتویٰ ابوامامہ بھی کرتا ہے۔

۲- جلسہ استراحت سنت نہیں ہے، اور جب جلسہ استراحت ہی سرے سے سنت نہیں ہے تو اس سے نہوض کی کیفیت جو اس کی تابع ہے بطریق اولیٰ سنت نہ ہوگی، جب جلسہ استراحت اور اس سے نہوض کی کیفیت سنت نہ رہی تو نہوض علی صدور القدمین اور اس کی کیفیت سنت ہوگی اور حدیث وائل اسی کی مثبت ہے لہذا وہ مقدم ہوگی،

چنانچہ اس وجہ سے حافظ ابن القیم نے نبیوں علی صدور القدر میں اور اس کی کیفیت کو حدی (سنت) رسول قرار دیا ہے:

ثم كان لا يثبت بنهض على صدور
فدنيه ور كتيه معتمدا على
فخذيه كما ذكر عنه وائل وابو
هريرة ولا يعتمد على الارض
بيديه (۱/۶۱)

یعنی آنحضرت ﷺ اپنے پاؤں کے
سرے اور گھٹنوں پر کھڑے ہوتے تھے
اور رانوں پر ہاتھ ٹکیتے تھے جیسا کہ وائل
وابو ہریرہ رضی اللہ عنہما نے ذکر کیا ہے
اور زمین پر ہاتھ نہیں ٹکیتے تھے

اس کے بعد نامہ نگار ابجدیث ارجحیت حدیث ابو ہریرہ کی ایک وجہ یہ بھی
قرار دیتا ہے کہ ”فتح الباری شرح صحیح بخاری میں ہے: روی عبد الوزاق عن ابن
عمر أنه كان يقوم إذا رفع رأسه من السجدة معتمداً على يديه قبل أن
يسرفها“ یعنی عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سجدہ سے سر اٹھانے کے بعد جب کھڑے
ہونے لگتے تو ہاتھ اٹھانے سے پیشتر اپنے ہاتھوں سے (زمین پر) ٹیک لگاتے ہوئے
اٹھتے“ اس حدیث سے ابو ہریرہ کی حدیث کی تقویت ہوتی ہے“ (ابجدیث ۲۶ ستمبر)
میں کہتا ہوں کہ صرف ایک صحابی حضرت عبداللہ بن عمر کے حدیث ابو ہریرہ
کے مقتضی پر عمل کرنے سے ابو ہریرہ کی حدیث کو وائل کی حدیث سے رائج قرار دینا
نامہ نگار ہی جیسے عقلمندوں کا کام ہو سکتا ہے، اس لیے کہ عمل صحابی ہی سے ان دونوں میں
سے کسی کو ترجیح دینا ہوگا تو حدیث وائل ہی قابل ترجیح ہوگی، کیونکہ حدیث ابو ہریرہ کے
مقتضی پر اگر ایک صحابی حضرت عبداللہ بن عمر نے عمل کیا ہے تو حدیث وائل کے مقتضی
پر حضرت عبداللہ کے والد بزرگوار خلیفۃ المسلمین فاروق اعظمؓ اور حضرت عبداللہ بن
مسعودؓ فقیہ اعظم (دو صحابیوں) نے عمل کیا ہے۔ انصاف کرو کہ حدیث وائل رائج ہے یا
حدیث ابی ہریرہ۔ علاوہ بریں نامہ نگار نے فتح الباری سے بحوالہ مصنف عبدالرزاق

حضرت ابن عمر کا جو فعل نقل کیا ہے، اس کے مخالف خود ان کی حدیث مرفوع سنن ابو داؤد میں موجود ہے، اور نامہ نگار اور اس کے ہم خیالوں کے نزدیک جب صحابی کے نقل اور حدیث میں تعارض ہوتا ہے تو روایت کو ترجیح ہوتی ہے، عبد اللہ بن عمر کی وہ حدیث یہ ہے:

نہی أن يعتمد الرجل على يديه إذا
يعني ابن عمر سے مرفوعاً مروی ہے کہ
نہض فی الصلوة (رواہ ابو داؤد من
آخر حضرت ﷺ نے منع فرمایا کہ
ضربقی محمد بن عبد الملک عن
آدمی نماز میں (مجہد سے) اٹھتے
عبدالرزاق عن معمر عن اسمعيل بن
وقت ہاتھوں پر ٹیک لگائے۔
امیة عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً)

ابن عمر کی اس مرفوع حدیث سے وائل کی حدیث کی تقویت ہوتی ہے اور چونکہ اس حدیث صحیح کے مخالف ابو ہریرہ کی حدیث ہے اس لیے حدیث ابو ہریرہ مرجوح ہوگی (کما تفرہ بہ الخالف)

۳- تیسری وجہ ترجیح حدیث وائل کی یہ ہے کہ حدیث ابو ہریرہ کا متن مضطرب ہے اور اضطراب اسباب ضعف سے ہے، لہذا حدیث ابو ہریرہ سے استدلال صحیح نہیں ہے، اضطراب یوں ہے کہ کوئی اس کو بایں الفاظ روایت کرتا ہے: و لیضع رکتہ قبل یدہ اور کوئی یوں کہتا ہے: و لیضع رکتہ قبل یدہ (کما تقدم) اور کوئی ان الفاظ میں بیان کرتا ہے و لیضع یدہ علی رکتہ (تنبیہ) اور کوئی اس جملہ کو بالکل حذف کر کے صرف اتنا کہتا ہے: یعمد احدکم فی صلاتہ فیسرک کما یسرک الجمیل (نسائی وغیرہ) چونکہ حدیث وائل اس علت سے بری ہے اس لیے وہ حدیث ابو ہریرہ سے ترجیح ہے۔

۴- چونکہ جب یہ ہے کہ ایک جماعت اہل علم نے حدیث ابو ہریرہ کو ثبوت

و بخت کی تقدیر پر منسوخ قرار دیا ہے، چنانچہ ابن المنذر نے کہا ہے کہ ہمارے بعض اصحاب مذہب نے یہ کہا ہے کہ ہاتھوں کے پہلے رکھنے کی حدیث منسوخ ہے، اس خیال کی تقویت اس سے ہوئی ہے کہ ابن خزیمہ نے اپنی تصحیح میں یہ حدیث روایت کی ہے:

كُنَّا نَضَعُ الْبَيْدِينَ قَبْلَ
الرَّكْبَتَيْنِ فَأَمَرَنَا بِالرَّكْبَتَيْنِ
قَبْلَ الْبَيْدِينَ (زاد المعاد)

یعنی سعد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم گھنٹوں سے پیشتر ہاتھوں کو رکھا کرتے تھے، پس ہمیں حکم دیا گیا کہ ہاتھوں سے پہلے گھنٹوں کو رکھا کریں۔

صاحب المغنی وغیرہ نے اسی بنا پر حدیث ابو ہریرہ کو منسوخ ٹھہرایا ہے، حافظ ابن القیم لکھتے ہیں: وهذه طريقة صاحب المغنی وغيره (۵۸/۱)

۵۔ پانچویں وجہ یہ ہے کہ اکثر فقہائے اسلام اسی امر کے قائل ہیں جو حدیث واکل سے ثابت ہوتا ہے، اور اس کا خلاف صرف امام اوزاعی اور امام مالک سے (بروایت) محفوظ ہے، ابن ابی داؤد کے قول: وهو قول اصحاب الحديث (یعنی اور یہی اصحاب حدیث کا قول ہے) سے دھوکا نہ کھانا چاہئے، اس لیے کہ اصحاب حدیث سے بعض اصحاب حدیث مراد ہیں، اس لیے کہ اصحاب حدیث میں سے احمد و شافعی و ابی حنیفہ بن راہو یہ بھی ہیں اور وہ اس کے خلاف ہیں، اور غالباً ان بعض اصحاب حدیث کے منداق اوزاعی و مالک رحمہما اللہ ہیں۔ الحاصل ان وجوہ کی بنا پر ہم بزور کہتے ہیں کہ حدیث واکل حدیث ابو ہریرہ سے اقویٰ وارث ہے، حافظ ابن القیم نے ترجیح حدیث واکل کی دس وجہیں ذکر کی ہیں۔

یہاں پہنچ کر میں یہ بھی ظاہر کر دوں کہ حدیث ابو ہریرہ کو حافظ ابن حجر اور ابن سید الناس نے حدیث واکل سے اقویٰ کہا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث واکل کو امام خطابی صاحب معالم السنن اور حافظ ابن القیم وغیرہما نے اقویٰ وارث کہا ہے

فیذا بذاک، حافظ ابن القیم لکھتے ہیں:

وحدیث وائل بن حجر اولی
لوجوه، احدها أنه أثبت من
حدیث ابی هريرة قاله الخطابی
وغیره

یعنی حدیث وائل چند وجوہوں سے رائج
ہے، ایک تو یہ ہے کہ وہ حدیث ابو ہریرہ
کے اعتبار سے اقویٰ ہے، چنانچہ خطابی
وغیرہ نے ایسا ہی کہا ہے

اور ایک جگہ فرماتے ہیں: وحدیث وائل اقویٰ (ع ۵۹) [وائل کی حدیث زیادہ
قویٰ ہے]

علاوہ بریں ابن سید الناس نے ارجحیت حدیث ابو ہریرہ کی کوئی وجہ نہیں
بیان کی ہے اس لیے اس کے تسلیم میں تاویل ہے، ہاں حافظ ابن حجر نے وجہ بیان کی
ہے اور وہ یہ ہے کہ حدیث ابو ہریرہ کی شاہد حدیث ابن عمر ہے جسے ابن خزیمہ نے
روایت کیا ہے، لیکن آپ کو یاد ہوگا کہ حدیث وائل کے ایک چیمور دو شاہد ہیں اور دو
متابعتیں بھی ہیں، پھر میں نہیں کہہ سکتا ہوں کہ دو دو شاہد و متابعات والی روایت سے
ایک شاہد والی (صرف شاہد کے بل پر) ارجح و اقویٰ کیونکر ہو جائے گی، چنانچہ حافظ
ابن حجر کے اس کلام پر نواب صدیق حسن نے خود اعتراض کر دیا ہے لکھتے ہیں:

لیکن برائے حدیث وائل نیز شاہد
ہست چنانکہ گذشت و حاکم آنرا علی
شرحہما (ناقل می گوید و ذہبی بر آں
سورت نمودہ) گفتہ نمایند: ے این
ست کہ برابر باشد با شاہد حدیث ابو
ہریرہ کہ متفرد ست بدان شریک
وہر یک صورت ابو ہریرہ و وائل ہر

[لیکن حدیث وائل کے لیے بھی شاہد ہے
جیسا کہ گزر چکا ہے اور حاکم نے اس کو شیخین
کی شرط پر قرار دیا ہے (ملازمہ اعظمی فرماتے
ہیں کہ ذہبی نے حاکم کے قول پر سکوت کیا
ہے) اور اس کا مقصد یہ ہے کہ ابو ہریرہ کی
جس حدیث میں شریک متفرد ہیں وہ شاہد
حدیث ابو ہریرہ کے برابر ہوگی، اور اس

قوت متفق باشند وہ باقی تحقیق حافظ ابن اثیم حدیث ابو ہریرہ وائل است بسوئے حدیث وائل، ونیست دروئے عمر قلب این را انکار متوال کرد زیرا کہ قلب در بسیارے از احادیث واقع شدہ و ازیں جاست کہ تمہورائمه و ابوحنیفہ و شافعی و احمد بن حنبل در انچہ مشہور است از مذہب وے عمل بحدیث وائل بن حجر نمودہ اند و زانو با پیش از دستہا نہادہ اند (مسک الختام ص ۳۵۶)

نصرت میں حدیث ابو ہریرہ و وائل دونوں قوت میں برابر ہوں گی، اور حافظ ابن اثیم کی تحقیق کے مطابق حدیث ابو ہریرہ حدیث وائل کی طرف رافع ہوئی، اور اس میں قلب ہو گیا، اور اس کا انکار بھی نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ بہت سی احادیث میں قلب واقع ہوا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ تمہورائمه اور ابوحنیفہ اور شافعی اور احمد بن حنبل کا مشہور مذہب اس باب میں یہی ہے کہ وائل بن حجر کی حدیث پر عمل کیا ہے اور تختوں کو ہاتھوں سے پہنے رکھا ہے]

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ نواب صاحب کار جہان بھی حدیث وائل کی ترجیح کی طرف ہے۔ اب میں دو بزرگوں کی رائیں نقل کر کے اس تحریر کو ختم کرتا ہوں:

۱۔ شیخ عبدالحق دہلوی فرماتے ہیں:

ایں حدیث اصح و اثبت است از حدیث ابو ہریرہ و جماعہ از حفاظ صحیح نموده ترجیح کردہ اند و چوں دو حدیث مسلم آمد بمثل آنست کہ عمل باقوی واضح کنند بعض گفتہ اند کہ ایں حدیث مانع حدیث ابو ہریرہ است (مسک الختام ص ۳۵۵)

[یہ حدیث، حدیث ابو ہریرہ سے زیادہ صحیح و ثابت ہے، اور ایک جماعت حفاظ نے اس کو صحیح اور رائج قرار دینے پر جب دو حدیثیں مختلف ہوتی ہیں تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ اقویٰ اور اصح پر عمل کرتے ہیں، اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث ابو ہریرہ کی حدیث کی مانع ہے]

۲- امام نووی شافعی فرماتے ہیں:

ظاہر نمی شود ترجیح احد المذہبین بر آخر
و لیکن اہل اس مذہب ترجیح دادہ اند
حدیث و اہل را و گفتہ اند کہ حدیث ابو
ہریرہ منظرہ است زیرا کہ مروی
است از وہ بر دو امر (مسک الختام
| ایک مذہب گو دوسرے پر ترجیح دینے صحیح
نہیں معلوم ہوتا، لیکن اس مذہب کے
لوگوں نے حدیث و اہل کو رائج قرار دیا
ہے اور کہا ہے کہ حدیث ابو ہریرہ منظرہ
ہے اس لیے کہ ان سے دونوں امر مروی
ہیں |

ص ۴۵۴

واقعہ قفال کی تردید

اس پر نظر کرتے ہوئے ہر ہوش والا یہی فیصلہ کرے گا کہ ان امور کی نسبت قتال و امام الحرمین کی طرف بہتان و افترا ہے، اور یہ قصہ طلسم ہو شربا کی داستان اور گل بکا ولی کے قصہ سے زیادہ وقیع نہیں ہے۔ غور تو کرو آخر یہ کتنی بڑی بے انصافی ہے کہ شافعی مذہب کی جائز نماز دکھاتے وقت تو کوئی مستحب بھی نہیں چھوڑا، اور حنفی مذہب کی جائز نماز پڑھی تو واجبات بلکہ فرائض تک کا ناس مار دیا۔ حنفی مذہب میں یہ کہاں ہے کہ فرائض کے ترک سے نماز ہو جاتی ہے۔ حنفی مذہب میں تو واجب کے قصد ترک سے بھی نماز لوٹانا واجب ہے جیسا کہ بارہا بتایا جا چکا

واقعہ قفال کی تردید

ہمارے ناظرین مولوی محمد اذیر اخبار محمدی (دہلی) سے بہت کم واقف ہوں گے، لوگ تو ان کو مولوی عبدالوہاب صدیقی دہلوی کا مخالف شاعر دیکھتا کرتے ہیں، مگر میں یہ سمجھتا ہوں کہ وہی ان کے ایک مخالف شاعر ہیں، کیونکہ ان کو جو فن سپہ گری سکھایا گیا ہے اس میں وہ سب سے فائق ہیں اور جو کم اور اس ہائے سپاہی کے ہاتھ میں دینی گنی ہے اس سے برابر کام لیتا رہتا ہے یہاں تک کہ موقع تاک کر گروہی پر بھی ہاتھ صاف کر دیتا ہے۔ اذیر محمدی کا امتیازی وصف حنفیہ کرام کو کوسنا اور منہ چہ انا اور ان کی دلائل ارا نہ تردید ہے، آپ اپنی ہر تقریر و تحریر میں حنفیوں پر بزدلانہ حملے کرتے رہتے ہیں، اور حنفیہ کو مخالفت حدیث کا طعنہ دینے سے کسی وقت آپ کا جی نہیں بھرتا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کبرائے ملت محمدیہ کی تحقیر و توہین کے لیے آپ ادھار کھائے بیٹھے ہیں، حنفیہ کو مخالفت حدیث کہہ کر آپ کو چین نہ ملا اور دل کی بھڑاس نہ لگی تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو بھی نہایت بے باکی سے مخالفین قرآن و حدیث کہہ ڈالا، محمدی ۵ ربیع الاول ۱۳۲۲ھ میں لکھتے ہیں: ”صحابہ کے ہزاروں اقوال قرآن و حدیث کے خلاف ہیں“ دوستو! مجھے بتاؤ کہ ع

چوں کفر از کعبہ برخیزد کجا ماند مسلمانانی

جب حاملین احادیث رسول اور ورثہ علم نبوت ہی پر قرآن و حدیث کی مخالفت کا الزام لگایا جاتا ہے تو دوسرے لوگ چیخے کیا ہیں جو اس الزام سے بری ہو سکیں، اور وہ احسان فراموش جس نے اپنے استاد (جس کی ہدایت و اسانگہی ہو کہ

صحابہ کی غلطیاں نکال سکے) کی بھی تہلیل و تکفیر میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی ہو اور جو صحابہ (رضی اللہ عنہم) کو مخالف قرآن و حدیث کہنے سے نہ ہچکچایا ہو، اس سے خفیوں کو کیا توقع ہو سکتی ہے کہ وہ ان کے بارے میں انصاف سے کام لے گا۔

حنفی مذہب کا مضحکہ اڑانے میں اسے اس کی بھی پروا نہیں ہوتی کہ جو بات میں کہتا ہوں یا لکھتا ہوں وہ جھوٹ ہے یا سچ، غلط ہے یا صحیح؛ ہاں ایسی بات ضرور ہونی چاہئے جس سے حنفی چڑیں اور آزر دہ خاطر ہوں۔ *یریدون ان یطفئوا نور اللہ* باقواہم ویابی اللہ إلا ان یتم نورہ ولو کرہ المشرکون۔

کیم اکتوبر ۲۰۲۲ء کے محمدی میں آپ نے ”حنفی مذہب کی نماز“ کے عنوان سے ایک مضمون لکھا ہے اور حنفی نماز کا خوب ہی مضحکہ اڑایا ہے اور *اذا نادیتہم الی الصلوۃ اتخذوها ہزواً ولعباً ذلک بانہم قوم لا یعقلون* کا مصداق بنا ہے، اس عنوان کے ماتحت اس نے سلطان محمود اور قتال مروزی کا واقعہ نقل کیا ہے اور اس کو صحیح سمجھ کر اپنی طرف سے خوب حاشیہ آرائی کی ہے اور اپنی حماقت و اصول تاریخ سے جہالت کی داد دی ہے، اس واقعہ کو اگرچہ امام الحرمین بیان کرتے ہیں، مگر ایک مؤرخ مندرجہ ذیل وجوہ کی بنا پر ایک منٹ کے لیے بھی اس کو صحیح نہیں تسلیم کر سکتا۔

۱۔ اس واقعہ کو امام الحرمین بیان کرتے ہیں اور کون نہیں جانتا کہ حنفی و شافعی فقہ کی جنگ کے زمانہ میں جب کہ علم جدل و خلاف کا عروج تھا، شافعیہ کے سپہ سالار امام الحرمین اور ان کے شاگرد ہی تھے، اس لیے ہمارے خلاف ان کی شہادت کب قابل سماعت ہو سکتی ہے۔

۲۔ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ سلطان محمود فقہ حنفی سے بلکہ اور علوم سے بھی بالکل کور تھا اور فقہ حنفی کو خود دیکھ بھی نہ سکتا تھا، حالانکہ یہ بالکل خلاف واقعہ اور غلط ہے۔ سلطان محمود بڑا جید عالم، زبردست فقیہ حنفی، فصاحت و بلاغت میں یگانہ روزگار

تھا، شعر بھی خوب کہتا تھا، فقہ حنفی میں اس کی نہایت نفیس تقریر یا ساٹھ ہزار مسائل کی جامع کتاب۔ جس کا نام کتاب التفرید ہے۔ امام مسعود بن شیبہ کے زمانہ تک بلادِ غزنہ میں مشہور تھی۔ فقہ کے علاوہ حدیث، خطب، رسائل میں بھی اس نے اپنی تصانیف یادگار چھوڑی ہیں، اس کو امام مسعود بن شیبہ نے تفہیم میں پھر عبدالقادر قرشی نے جواہر مہینہ میں حنفی فقیہ لکھا ہے، پھر اس کی کیا ضرورت تھی کہ قتال رحمہ اللہ کی تصدیق کے لیے ایک نصرانی کو بلا کر فقہ کی کتابیں پڑھوائی جاتیں اور وہ ترجمہ کر کے بادشاہ کو سنائے، بادشاہ کچھ جاہل نہ تھا کہ ان حوالوں کو نہ دیکھ سکتا، یہ تو اڈیٹر محمدی ہی جیسے کسی عقل کے دشمن کا من گھڑت قصہ معلوم ہوتا ہے۔

۳۔ اس قصہ سے معلوم ہوتا ہے کہ سلطان محمود نے حنفی مذہب سے توبہ کی، یہ بھی غلط ہے۔ میں لکھ چکا ہوں کہ فقہ حنفی میں اس نے ایک زبردست کتاب تصنیف کی ہے اور وہ مسعود بن شیبہ کے زمانہ تک بلادِ غزنہ میں مشہور تھی، اور دو طبقات نویسوں کا نام لکھ چکا ہوں جنہوں نے اس کو طبقات حنفیہ میں ذکر کیا ہے، اڈیٹر محمدی بتلائے کہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو سلطان نے کتاب التفرید مناظرہ سے پیشتر لکھی ہوگی یا بعد میں، کتاب التفرید کو مناظرہ سے پیشتر کی تصنیف بتانا کھلی حماقت ہے کیونکہ اس وقت تو سلطان کو اتنی بھی لیاقت نہ تھی کہ فقہ کو خود دیکھ کر سمجھ سکتا چہ جائیکہ اس فن میں صاحب تصنیف ہونا، اور اگر بعد کی تصنیف ہو تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ جس مذہب کو اس نے کفر سمجھ کر اس سے توبہ کی تھی اس میں کتاب تصنیف کرے، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ مذہب شافعی کو بھی اس نے مخالف حدیث پایا ہو اور دوبارہ حنفی مذہب کی حقانیت اس کے دل میں رچی ہو اور شافعییت سے توبہ کر کے یہ کتاب لکھی ہو مگر یہ کہنے میں اڈیٹر محمدی کا جو مقصود ہے وہ حاصل نہیں ہو سکتا یعنی حنفی مذہب پر طعن اور حنفیہ کی دلآزاری۔

۴۔ آپ معلوم کر آئے ہیں کہ اس قصہ کی نسبت روایت امام الحرمین کی

طرف کی جاتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ امام الحرمین اپنے عہد میں رئیس الشافعیہ اور مقدم الجماعۃ تھے، حجۃ الاسلام امام غزالی جیسے اکابر شافعیہ ان کی شاگردی پر ناز کرتے تھے، اور ظاہر ہے کہ ان کو اپنی فقہ کی پوری واقفیت ہوگی، مگر اس قطعہ میں شافعی مذہب کے خلاف باتیں انھوں نے بیان کی ہیں، جن کی وجہ سے ان کا شافعی مذہب سے بے خبر ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح امام قتال مروزی کا بھی خود اپنے مذہب سے ناواقف ہونا واضح ہوتا ہے، جو بقول محمدی ایک زبردست اور دونوں مذہبوں سے پورے واقف تھے۔ سنئے اڈیٹر محمدی لکھتا ہے: ”انھیں حکم ہوا کہ دونوں مذہب کی رو سے ایسی نماز جس سے کم درجہ جائز نہ ہو پڑھ کر دکھائیں“ قتال مروزی نے اولاً شافعی مذہب کے مطابق دو رکعتیں ادا کیں کامل طہارت اور پاکیزگی سے باقاعدہ وضو پورا کر کے اور پاک لباس پہن کر قبلہ کی طرف متوجہ ہو کر باادب خشوع و خضوع کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں، جن میں نماز کے کل ارکان بجالائے، نہ کسی فرض کو چھوڑا نہ سنت کو، نہ بیعت کو نہ رکن کو اور عمدگی سے نماز پوری کی، کیونکہ شافعی مذہب میں نماز کے کمال اور عمدگی کو چھوڑ دینا ناجائز ہے (محمدی ص ۱)

ناظرین! اگر یہ قصہ صحیح ہو تو اولاً قتال کا فریبی اور دھوکہ باز ہونا لازم آتا ہے، یا اپنے مذہب سے ناواقف ہونا (واللازم باطل فالملزوم مثله) اس لیے کہ انھیں حکم تو ہوا تھا ایسی نماز دکھانے کا جس سے کم درجہ جائز نہ ہو، اور انھوں نے پڑھ کر ایسی نماز دکھائی جس سے بہتر شاید ہی ہو، آداب و بینات بھی نہیں چھوڑے۔ اور خفی نماز پڑھی تو واجبات تک کا ناس مار دیا، جس کے ترک سے نماز دہرائی واجب ہے، بتاؤ تو سہی کہ اس سے بڑھ کر اور کیا فریب ہوگا۔

ثانیاً۔ محمدی کے بیان کے مطابق امام الحرمین رئیس الشافعیہ کہتے ہیں کہ ”شافعی مذہب میں نماز کے کمال و عمدگی کو چھوڑ دینا ناجائز ہے“ اس فقرہ میں لفظ

نا جائز کا ظاہر مطلب یہ ہے کہ ان امور کی رعایت نہ کرنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے، یا کم از کم واجب الاعادہ ہوتی ہے اور یہی مطلب یہاں متعین ہے، اس لیے کہ قتال کو کم تر درجہ کی نماز ہی کا حکم ہوا تھا، مگر شافعی مذہب کی طرف نماز کی عمدگی و کمال کی فرضیت یا اس کے وجوب کی نسبت محض غلط ہے، حجۃ الاسلام امام غزالی (جن کو شافعی مذہب میں وہی مرتبہ حاصل ہے جو حنفی مذہب میں کم از کم قاضی خاں و مرغینانی و صاحب کافی کو حاصل ہے) احیاء العلوم میں فرماتے ہیں:

تمییز السنن عن الفرائض [سنتوں کو فرض سے ممتاز کرنا ایک معقول بات معقول إذ تفوت الصحة • ہے، اس لیے کہ نماز فرض کے فوت ہونے بفوت الفرض دون السنة سے صحیح نہیں ہوتی نہ کہ سنت کے، اور فرض ہی ویتوجه العقاب به دونها کے فوت سے عذاب ہوتا ہے سنت کے نہیں] اور لکھتے ہیں:

والسنن التي ذكرناها من رفع اليدين ودعاء الاستفتاح والتشهد الاول تجرى منها مجرى اليدين والعينين والرجلين ولا تفوت الصحة بفواتها كما لا تفوت الحياة بفوات هذه الاعضاء (الي ان قال) وأما البيّنات وهي ما وراء السنن فتجرى مجرى اسباب الحسن (الي) وأما وظائف

[اور وہ سنتیں جن کا ہم نے ذکر کیا ہے جیسے رفع یدین، دعاء ثنا اور تشهد اول، یہ سب نماز کے لیے ہاتھ پاؤں اور آنکھ کے درجہ میں ہیں، ان کے فوت ہونے سے نماز کی صحت نہیں جاتی، جس طرح ان اعضاء کے فوات سے زندگی نہیں ختم ہو جاتی (تا آنکہ فرمایا) اور رہیں بیٹھیں تو وہ تو سنتوں کے بھی بعد کی چیزیں ہیں، لہذا وہ اسباب حسن میں ہوں گی، اور ان سنتوں کے وظائف و افکار جو ہیں تو یہ

الأذکار فی تلک السنن فہی اس حسن کی تکمیل کرنے والے میں الخ
مکملات للحسن الخ (۱۱۵)

امام غزالی نے صاف تصریح کر دی ہے کہ سنن کے چھوڑنے سے فرض فوت نہیں ہوتا، یعنی فرض ادا ہو جاتا ہے، حتیٰ کہ سنتوں کے ترک سے عقاب بھی نہیں ہوتا، اور حیثیات جو سنن کے علاوہ ہیں وہ اسباب حسن ہیں، اور اذکار نماز تکمیل حسن کے لیے ہیں، اس سے ثابت ہوا کہ سنن، حیثیات و وظائف اذکار یہ سب اگر چھوڑ دے جب بھی فرض ادا ہو جائے گا، اب اسی کے ساتھ ان سنن و حیثیات کو معلوم کر لیجئے، سنن یہ ہیں: ۱- رفع یدین تکبیر احرام میں، ۲- رفع یدین رکوع میں جاتے وقت، ۳- رفع رکوع سے کھڑے ہوتے وقت، ۴- قعدہ اولیٰ، ۵- دعاء افتتاح، ۶- تعوذ، ۷- تائین، ۸- ضم سورہ، ۹- تکبیرات انتقال، ۱۰- رکوع و سجدہ و قومہ و جلسہ کے اذکار، ۱۱- تشہد اول، ۱۲- قعدہ اولیٰ میں درود، ۱۳- قعدہ آخریٰ میں دعاء ماثورہ، ۱۴- دوسرا سلام۔ اور حیثیات یہ ہیں: کیفیت نشر اصابع، حدر رفع اصابع، تورک، انفراش، اطراق، ترک التفات، جلسہ استراحت۔ امام غزالی کے بیان کے مطابق ان تمام امور کے چھوڑ دینے سے بھی فرض ادا ہو جائے گا، پس کمال و عمدگی کی عدم رعایت سے بطلان نماز کا حکم کرنا اور ان کے ترک کو ناجائز بتانا شافعی نقطہ خیال سے محض غلط ہے اور اس قصہ میں ان امور کے عدم تجویز کی نسبت امام الحرمین کی طرف کی گئی ہے، اور ان کی [ذات] اس سے بہت اجل و ارفع ہے کہ فقہ شافعی کے ایسے موٹے مسئلہ سے ناواقف ہوں، یہ اس بات کی زبردست دلیل ہے کہ یہ قصہ کسی دشمن عقل کا من گھڑت ہے۔

۵- اگر یہ قصہ صحیح ہو تو قتال مروزی جیسے جلیل القدر عالم کا (حالانکہ بقول محمدی ایک زبردست عالم اور دونوں مذہبوں سے پورے واقف تھے) خفی مذہب سے

بلکہ خود اپنے مذہب سے بھی ناواقف ہونا لازم آتا ہے۔

ان کے اپنے مذہب سے ناواقف ہونے کی وجہ تو پہلے لکھی جا چکی، رہی حنفی مذہب سے ناواقفیت کی وجہ وہ یہ ہے کہ انھیں حکم ہوا تھا کہ دونوں مذہبوں کی ایسی نماز پڑھیں جس سے کم درجہ جائز نہ ہو یعنی کمتر درجہ کی جائز نماز کا حکم ہوا تھا، مگر حنفی مذہب کی انھوں نے وہ نماز پڑھی جو حنفی مذہب کی رو سے مکروہ تحریمی اور جس کا لوٹنا واجب تھا (کما سیاتی) اس کی وجہ اور کیا ہو سکتی ہے سوائے اس کے کہ انھیں حنفی مذہب سے ناواقف کہا جائے، اور اگر جان بوجھ کر ایسا کیا تھا تو ان سے بڑھ کر گمراہ کن اور فریبی اور کون ہو سکتا ہے۔ کیا اڈیٹر محمدی فقال کو لا تلبسوا الحق بالباطل کا مخالف اور من یکسب خطیئة أو إثمًا ثم یرم بہ بریئاً فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبیناً کا مصداق بنانا چاہتا ہے، الحاصل اس وجہ سے بھی یہ قصہ محض من گھڑت معلوم ہوتا ہے۔

۶۔ اس قصہ میں ہے کہ ”پھر بادشاہ نے حکم دیا کہ اب دور کعتیں حنفی مذہب کے مطابق ادا کرو، جسے امام ابوحنیفہ جائز کہتے ہوں، فقال نے کتے کی دباغت دی ہوئی کھال پہن لی اور اس کا چوتھائی حصہ نجاست سے آلودہ کر لیا اور بھگوئی ہوئی کھجوروں کے پانی سے الٹا سلفا وضو کیا“

اگر یہ قصہ صحیح ہو تو یہ امور امام فقال کو بہت بڑا فریبی و خائن اور چال باز یا حنفی مذہب سے محض نابلد ثابت کرتے ہیں حالانکہ اسی قصہ میں انھیں زبردست عالم اور دونوں مذہبوں سے پورا واقف بتایا گیا ہے۔

دوستو! انصاف کرو کہ فقال سے شافعی مذہب کی کمتر درجہ کی نماز پڑھنے کو کہا گیا تو انھوں نے اچھا اور پاک لباس پہن کر پڑھی۔ ایک فریب تو ان کا یہی ہے کہ ادنیٰ درجہ کی نماز کے بجائے انھوں نے اعلیٰ درجہ کی پڑھی۔ کون جاہل کہہ سکتا ہے کہ

میلے کھیلے کپڑوں میں شافعی کے یہاں نماز نہیں ہوتی، یہ درست ہے کہ اتنے کپڑوں میں نماز مستحب ہے نہ یہ کہ فرض ہے، مگر اتنے کپڑوں میں نماز پڑھنے کو صرف شافعی ہی مستحب نہیں کہتے ہیں بلکہ ابوحنیفہ سید الائمہ بھی نہ صرف اس کے قائل بلکہ فاعل بھی تھے، فقہ حنفی میں یہ تکم موجود ہے:

بکروہ ان یصلی فی ثیاب البذلة [میلے کھیلے کپڑوں میں نماز پڑھنا مکروہ
والمستحب ان یصلی الرجل فی ہے، مستحب یہ ہے کہ آدمی تین کپڑوں
ثلاثة اثواب: ازار وقميص میں نماز پڑھے: ازار، قمیص اور عمامہ |
وعمامة
وجہ یہ لکھ دی گئی ہے:

تکمیلاً لرعاية الادب فی [ظاہر و باطن کی ہر ممکن عمدگی کے ساتھ
الوقوع بین یدیه تعالیٰ بما أمکنہ بارگاہ ایزدی میں قیام کے آداب کی
من تجمل الظاهر والباطن رعایت کی تکمیل کرتے ہوئے]
اور فقہ کی مشہور کتاب منیہ میں یہ بھی ہے:

وروی عن ابی حنیفۃ انه کان [امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ وہ نماز کے
لبس احسن ثیابہ للصلوة لیے بہترین کپڑے زیب تن فرماتے تھے]
اگر قتال کو ادنیٰ درجہ کی نماز پڑھنی تھی تو جس طرح حنفی نماز جلد کلب مدبوغ
سے پڑھی تھی کم از کم شافعی نماز گدھے کی کھال پہن کر پڑھتے، کیونکہ اس میں بھی تو
شافعی مذہب کی نماز ہو جاتی ہے، پھر معلوم نہیں کیا ضرورت پیش آئی تھی جو قتال نے
کتے کی کھال دباغت دے کر اپنے پاس رکھی تھی، اور معلوم ہوتا ہے کہ ہر وقت ان کے
پاس ہی رہتی تھی، اسی لیے تو اس موقع پر بھی پنچ سے نکال کر جھٹ زیب تن کر لی، واللہ
یاروں نے بھی کیا گپ ہانگی ہے؟ اڈیٹر صاحب! جلد کلب مدبوغ میں تجویز نماز کی بنا

پر تم کو یا کسی شافعی کو حنفیہ پر ہنسنا زیبائیں، کیونکہ خود تمہارے یہاں بھی تو کتابغل میں دبا کر نماز پڑھنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی لا تفسد صلوٰۃ حاملہ (نزل الابرار) اور تمہارے مقتدا دودطاہری نے تو غضب ہی ڈھا دیا، ان کے مذہب پر سور کی مدبوغ جلد میں بھی نماز جائز ہے (نوی) اور تمہارے امام صدیق حسن بھوپالی نے بھی لکھا ہے کہ سور کے ناپاک ہونے پر آیت سے استدلال صحیح نہیں ہے بلکہ اس کے پاک ہونے پر دال ہے (بدور الاہلہ ص ۱۵ و ۱۶) اور بعض شافعی علماء نے یہاں تک کہہ ڈالا کہ میتہ کی غیر مدبوغ کھال میں بھی نماز جائز ہے، ان مسائل کی موجودگی میں کسی کو ہم پر ہنسے کا موقع نہیں ہے۔

۷۔ اس قصہ میں جیسا کہ آپ معلوم کر چکے ہیں یہ بھی ہے کہ قتال نے کلب کی جلد مدبوغ کا چوتھائی حصہ نجاست سے آلودہ کیا، اس سے بھی اس قصہ کا موضوع ہونا واضح ہوتا ہے۔ اولاً نجاست کا مطلقاً ذکر کرنا پتہ دیتا ہے کہ راوی قصہ حنفی مذہب سے بالکل جاہل یا ابلہ فریب کوئی شخص ہے، حالانکہ حنفی مذہب میں جس نجاست کا یہ حکم ہے وہ وہ نجاست ہے جس میں دو متعارض نصوص وارد ہوئی ہوں، جس کو اصطلاح فقہ میں نجاست خفیفہ کہتے ہیں جیسے ما کول اللحم کا پیشاب، اس لیے اس جگہ مطلق نجاست کہنا کسی جاہل یا ابلہ فریب ہی کی کارروائی ہو سکتی ہے، اذیر محمدی کہے تو کہے لیکن ہماری جرات نہیں کہ امام الحرمین کو جاہل یا فریبی کہیں۔

ثانیاً۔ امام قتال کا کلب کی جلد مدبوغ کو اس نجاست سے آلودہ کر کے نماز پڑھنا اور اس نماز کو حنفی مذہب کی جائز نماز قرار دینا بھی فریب یا جہالت ہے۔ اور یہی قصہ ان کو زبردست عالم اور دونوں مذہبوں سے پورا واقف بھی قرار دیتا ہے، چونکہ ایسی متعارض بات ایک ہی قصہ میں کوئی عاقل نہیں کہہ سکتا، اس کے علاوہ قتال کی یہ سخت توجین ہے اس لیے یہ قصہ یقینی موضوع ہے۔

اب سنئے کہ ایسی نماز کو خفی مذہب کی جائز نماز قرار دینا قریب یا جہالت کیوں ہے، بات یہ ہے کہ رطل ثوب یا رطل بدن میں نجاست خفیفہ کے معفو عنہ ہوئے کا حکم قریب قریب اضطراری کے ہے، اور اس کے ہوتے ہوئے جواز صلوٰۃ کا صرف اتنا مطلب ہے کہ کسی طرح فرض ساقط ہو جائے گا، مگر اس کے ساتھ ہی ایسا کرنے والا گناہ گار ہوگا اور نماز مکروہ تحریمی، اور اس نماز کا اعادہ واجب ہوگا۔ مولانا عبدالحی صاحب فاضل لکھنوی شروح منیہ و کنز سے نقل فرماتے ہیں:

قوله عفو أي بالنسبة إلى صحة الصلاة به لا بالنسبة إلى الإثم فإن إبقاء المقدار المعفو عنه وإداء الصلاة فيه مكروه تحريماً، فيجب غسله، وأما الأقل منه فمكروه تنزيهاً فليس غسله (عمدة الرعاۃ ۱۱۶/۱)

[مصنف کے قول عفو کا مطلب یہ ہے کہ بلحاظ صحت صلوٰۃ کے نہ کہ باعتبار گناہ کے اس لیے کہ معفو عنہ کی مقدار کا باقی رکھنا اور اس میں نماز ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے، لہذا اس کا دھونا واجب ہوگا، اس سے کم مکروہ تنزیہی ہے اور اس کا دھونا واجب نہیں ہے]

دیکھئے صاف تصریح ہے نجاست رطل ثوب کا دھونا واجب ہے، اور اس سے کم ہو تو مسنون ہے۔ پھر ایڈیٹر محمدی کا اس مسئلہ پر ہنسنا نہایت بے موقع ہے، جبکہ اس کے مذہب میں تمام جانوروں کے پیشاب پاک ہیں (بدور الاحلہ ص ۱۳، ۱۵، ۱۶)، میت پاک ہے (دلیل الطالب ۲۲۳) شراب پاک ہے (دلیل ۴۰۴، عرف الجادی ۲۳۵)، حیض و نفاس کے علاوہ انسانوں اور جانوروں کے تمام خون پاک ہیں (بدور ۱۸، دلیل ۲۳۰، عرف الجادی ۱۰) بالخصوص جب اس کے مذہب میں خاص یہ صورت بھی موجود ہے کہ اگر کوئی نجس بدن سے نماز پڑھ لے تو نماز باطل نہیں ہوگی مگر گناہ گار ہوگا (بدور ۳۸)، اور یہ کہ اگر کسی نے ناپاک چیزوں میں بغیر عذر کے قصد نماز

پڑھ لی تو اس کی نماز صحیح ہو جاتی ہے (دیسل الطالب ۲۲۴، عرف الجادی ۳۳، بدور ۳۹)۔ غیر مقلدہ! جائزوں کا موسم ہے، چین کرو مزے اڑاؤ۔ ان مسائل کے ہوتے ہوئے اذیت محمدی کا ہم پر ہنسنا بالکل وہی مثل ہے کہ اپنی آنکھ کی شہیر نہیں بھائی دیتی غیر کی آنکھ کا رنگا بھی نظر آتا ہے۔

۸۔ اس قصہ میں یہ بھی ہے کہ: ”قتال مروزی نے فیذ (بھگوانی ہونی کھجوروں کے پانی) سے الناسلا وضو کیا اور اسی وضو سے نماز پڑھ کے کہا کہ دیکھو یہ ہے حنفی مذہب کی جائز نماز۔“

دوستو! جائز نماز سے اگر یہ مراد ہے کہ فرض کسی صورت سے ساقط ہو گیا چاہے مقبول و مرضی ہو یا نہ ہو تو صحیح ہے، مگر ایسی ہی جائز نماز کے دکھانے کا حکم شافعی مذہب کی رو سے بھی ہوا تھا مگر قتال نے شافعی مذہب کی ایسی جائز نماز پڑھ کر نہ دکھائی بلکہ مقبول و مرضی عند اللہ جائز نماز پڑھ کر دکھائی جو سر اسر فریب اور دغا ہے، اگر انھیں دونوں مذہبوں کی رو سے کمتر درجہ کی جائز پڑھ کر دکھانا تھی تو جس طرح حنفی مذہب کی نماز کے لیے فیذ سے وضو کیا تھا، شافعی مذہب کی نماز کے لیے کم از کم ایسے قلعین سے پانی لے کر وضو کرتے جن میں آدھ سیر پیشاب ڈالا گیا ہو، کیونکہ قلعین میں آدھ سیر پیشاب ڈال کر اس میں سے جو کوزہ نکالے پاک ہوگا (دیکھو شافعی مذہب کی نہایت معتبر کتاب احیاء العلوم) اگر قتال کے الفاظ ”یہ ہے حنفی مذہب کی جائز“ سے ان کی مراد مقبول و مرضی نماز ہے تو محض نلط ہے، اور حنفی مذہب سے بے خبری کا یہ بین ثبوت ہے، اوالا۔ اس لیے کہ حنفی مذہب میں فیذ سے وضو کرنے کے بارے میں دو روایتیں اور بھی ہیں، ان میں سے ایک عدم جواز بھی ہے (ہدایہ)۔

ثانیاً۔ جواز کی روایت بھی مطلق نہیں ہے بلکہ فیذ سے وضو کا جواز اس وقت ہے جب پانی نہ ملے، گویا جواز وضو بالفیذ کا حکم اضطراری ہے جو وقت اضطرار تک ہے۔

پھر نہیں جیسے تیمم۔ ایسی صورت میں کوئی بھلا چڑگا آدمی کسی شہر میں تیمم کر کے نماز پڑھے اور کہے غیر مقلدین کے خیال سے میری نماز ہو گئی، تو اذیئر محمدی اس کو یقیناً دغا بازی و ابلہ فریب یا جاہل قرار دے گا۔ اسی طرح پانی ملنے کی صورت میں نمیز سے وضو کر کے کوئی نماز پڑھے اور کہے کہ حنفی مذہب کی رو سے یہ جائز نماز ہوئی، تو ہم اس کو دغا بازی یا جاہل کیوں نہیں کہہ سکتے، ہدایہ میں مصرح ہے:

فان لم یجد الا نبيذ التمر قال ابو حنیفہ بنو ضا بہ ولا یتیمم
[اگر نمیز تمر کے علاوہ کوئی اور پانی نہ پاوے تو امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اس سے وضو کر لے گا اور تیمم نہیں کرے گا]

دیکھئے کیسا صاف ہے کہ توضی بالنمیز کے جواز کا حکم پانی نہ ملنے کی صورت میں مخصوص ہے، مگر قتال نے مرو شہر میں نمیز سے وضو کر کے نماز پڑھی اور اس کو حنفی مذہب کی جائز نماز قرار دیا، حالانکہ وہ حنفی مذہب کی رو سے بالکل باطل نماز تھی، کیونکہ وہاں پر پانی موجود تھا اس لیے نمیز سے وضو جائز نہ تھا، اگر یہ قصہ صحیح ہو تو قتال کی یہ اعلیٰ درجہ کی خیانت و دغا بازی ہے۔ ہاں اگر وہ یہ بھی کہہ دیتے کہ نمیز سے وضو جائز ہونے کا حکم حنفی مذہب میں پانی نہ ملنے کی صورت میں ہے تو ہمیں کوئی اعتراض نہ تھا، کیونکہ اس کی بالکل ایسی مثال ہے، جیسے اضطرار کے وقت میہ کا کھالینا۔

رہا الناس لما وضو کرنا وہ بھی ہمارے یہاں ناجائز بمعنی نامرضی ہے، کیونکہ ترتیب سنت ہے اور ترک ترتیب مکروہ، لہذا ایسے وضو سے نماز یک گونہ نامرضی ہوگی۔ ان باتوں کی وجہ سے مجھے کامل یقین ہے کہ یہ قصہ کسی دشمن عقل کا من گھڑت ہے، جس نے اس قصہ کو امام الحرمین کی کتاب میں ملحق کر دیا ہے، ورنہ قتال کی شان اس سے بہت ارفع ہے کہ وہ ایسی دغا بازی یا جہالت کا کام کریں، تو بہ تو بہ! مجھے اذیئر محمدی کی علمی مسکنت پر ترس آتا ہے، لکھتا ہے کہ: ”ہم بھی ڈنکے کی چوٹ کہتے ہیں بے

شک نہی مذہب کی فقہ کی کتابوں میں یہ کل جزئیات موجود ہیں۔ پھر اس جزئی یعنی جواز تو نہی بنوید استمر کے لیے ہدایہ کی عبارت نقل کر کے خود ہی لکھتا ہے: ”یعنی اگر پانی نہ ملے تو بھیگی ہوئی کھجوروں کے پانی سے وضو کر لے تیمم نہ کرے۔“ مگر غریب کو اتنی خبر نہیں کہ قتال نے ایسی جگہ نمیز سے وضو کیا تھا جہاں پانی مل سکتا تھا اور اس وضو سے نہی مذہب کی رو سے نماز جائز بتائی تھی اور یہ جزئی ہدایہ میں نہیں ہے، ہدایہ میں تو پانی نہ ملنے کی صورت میں وضو جائز قرار دیا گیا ہے، اللہ اکبر اس فہم پر یہ دعویٰ۔

خدا ترا بت کافر دراز سن تو کرے جفا کے تو بھی، ہو قائل خدا وہ دن تو کرے ۹-۱ اس قصہ میں یہ بھی ہے کہ اللہ اکبر کے بجائے خدائے بزرگ تراست کہہ کر قرآن پڑھنے کی جگہ میں ایک چھوٹی سی آیت ”مدھامتان“ کا ترجمہ ”دوبرگ سبز“ فارسی زبان میں پڑھ دیا، اور اس نماز کو حنفی مذہب کی جائز نماز قرار دیا، مگر آگے معلوم ہوگا کہ یہ بھی جہالت یا دغا بازی ہے اور امام قتال کی شان اس سے اجل ہے کہ ان کی طرف یہ باتیں منسوب کی جائیں، اس لیے یقیناً غیر مقلدین کے سے کسی خوش فہم نے یہ گپ ہانکی ہے، بغور سنئے کہ فارسی میں تکبیر تحریمہ اور قراءت ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے، تکبیرۃ الاحرام کے مسئلہ میں صاحبین یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی عربی میں شروع کرنے سے عاجز ہو تو جائز ہے کہ فارسی یا اور کسی زبان میں شروع کر لے، اور امام صاحب بلا عجز بھی جائز فرماتے ہیں، بعض علماء لکھتے ہیں کہ صاحبین نے اس مسئلہ میں امام صاحب کے قول کی طرف رجوع کیا ہے اور قراءت کے مسئلہ میں پہلے امام صاحب فارسی میں قراءت کو جائز فرماتے تھے، پھر بعد میں رجوع فرمایا ہے، در مختار میں ہے:

فید القراءۃ بالعجز لأن الأصل رجوعه إلى قولهما وعليه الفتوى وفي الهدایة وشرح المجمع

قراءت کو عجز کے ساتھ مقید کیا ہے اس لیے کہ صحیح یہ کہ امام صاحب نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا ہے، اور

لمصنفه وعليه الاعتماد (۳۴۰/۱) اس پر فتویٰ ہے، اور ہدایہ اور شرح مجمع

میں ہے کہ اسی پر اعتماد ہے |

امام جس زمانے میں جواز کے قائل تھے، اس وقت یہ بھی فرماتے تھے کہ جو جائز ہے مگر بلا عجز نہ کرنا چاہئے کہ بلا عجز ایسا کرنے والا مسی ہوگا کیونکہ یہ سنت متوراثہ کے خلاف ہے، ہدایہ میں ہے: **إلا أنه يصير مسيئاً لمخالفة السنة المتوراثه** الغرض تجویز کے ساتھ ہی طوق اثم (گنہگار بنی) کے بھی قائل تھے، اس لیے اس قول کی بنا پر بھی ایسی نماز جس میں قراءت و شروع فارسی میں کیا گیا ہو مطلقاً جائز نہیں ہے بلکہ مع الکرہتہ۔ چہ جائیکہ اس قول سے امام صاحب کا رجوع (۱) بھی ثابت ہو چکا ہے، اور فارسی میں قراءت بلا عجز ان کے ہاں بھی ناجائز قرار پا چکی ہے، ایسی صورت میں مرجوع عنہ قول پر عمل کر کے اس نماز کی تجویز کی نسبت مذہب حنفی کی طرف کرنا سراسر دغا بازی یا جہالت ہے۔ اور یہ کام قتال کا ہرگز نہیں ہو سکتا۔ بھولے اڈیٹر! تم نے قتال کو دونوں مذہبوں کا واقف قرار دیا ہے اور انھوں نے بجائے قراءت دو برگ ہنر پڑھ کر اس نماز کو حنفی مذہب کی جائز نماز بتایا ہے، اور تم نے یہ خیال کر کے قتل را چہ عقل آنکھ بند کر کے نقل کر دیا ہے، مگر ہم کو تمھاری اس بیکیسی اور علمی ناداری پر رحم آتا ہے، اس لیے تمھاری معلومات میں ایک قابل قدر اضافہ کرنا چاہتے ہیں۔ سنو! کہ قتال نے تمھارے بیان کے مطابق بجائے قراءت صرف دو برگ ہنر پڑھ کر اس نماز کو حنفی مذہب کی رو سے جائز بتایا ہے مگر یہ محض افتراء ہے، حنفی مذہب کی ایک بہترین تصنیف فتح التہدیر کا نام تم نے سنا ہوگا، اس میں لکھا ہے:

الوجه اذا كان المقروء من مكان [صحیح بات یہ ہے کہ اگر قراءت قصص اور القصص والأمر والنهي أن تفسد] امر ونہی کے مقام سے ہو تو نہ فاسد نہ فاسد بمجرد قراءتہ لانه حينئذ متکلم قدر پڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی

(۱) ہدایہ میں ہے: ویروی رجوعه فی اصل المسئلة الی قولینما وعليه الاعتماد ۱۲

بکلام غیر قرآن بخلاف ما إذا کان ذکرأو تنزیهاً فإنها تفسد إذا اقتصر علی ذلک بسبب إخلاء الصلوة عن القراءة کیونکہ اس صورت میں وہ غیر قرآن کے کلام کا بولنے والا ہوگا، برخلاف اس کے اگر وعظ و نصیحت کا مقام ہو اور اس پر اکتفا کرے تو نماز قراءت سے خالی

ہونے کی وجہ سے فاسد ہو جائے گی

اور ایسا ہی اور کتب میں بھی ہے۔ اس حوالہ سے معلوم ہو گیا کہ قتال کا اس نماز کو خفی مذہب کی جائز نماز کہنا بالکل غلط ہے، بلکہ خفی مذہب کی رو سے وہ نماز بالکل فاسد تھی۔ یہاں تک قراءت بالفارسیہ کے متعلق تھا اور مطلق قراءت کی بابت سنئے، قراءت مفروضہ کی تقدیر میں امام صاحب سے تین روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ فرض قراءت ایک آیت ہے چاہے چھوٹی ہی ہو، اور دوسری روایت یہ ہے کہ جتنے پر اسم قرآن بولا جاسکے اور وہ کسی کے خطاب کے مشابہ نہ ہو، تیسری روایت یہ ہے کہ تین چھوٹی آیتیں یا ایک بڑی آیت جو تین چھوٹی آیتوں کے برابر ہو اور یہی تیسری روایت صاحبین کا قول ہے، یہ روایتیں قراءت مفروضہ کی تقدیر میں ہیں، یعنی جتنا پڑھنے سے فرض ساقط ہو سکے، لیکن ابھی ذمہ میں واجب باقی ہے، واجب قراءت کی مقدار سورۃ فاتحہ اور کوئی دوسری سورہ یا تین آیتیں ہیں، اتنا پڑھنے سے واجب بھی ادا ہو جائے گا اور نماز مکروہ تحریمی نہ ہوگی، بخلاف پہلی مقدار کے کہ اگر مقدار مفروض پڑھی تو گو فرض کسی درجہ میں ادا ہو جائے گا مگر چونکہ واجب ادا ہونے سے رہ گیا اس لیے نماز مکروہ تحریمی ہوگی، لیکن مقدار واجب کے بعد ابھی ایک مقدار اور باقی رہ گئی ہے اور وہ مقدار مسنون ہے کہ اتنا پڑھ لے تو نماز بالکل مکمل ہو جائے گی اور مکروہ تنزیہی بھی نہ رہے گی، اور اگر صرف مقدار واجب پڑھی تو گو مکروہ تحریمی نہ ہو مکروہ تنزیہی ہونے سے نہ بچ سکے گی (مقدار مسنون یا مستحب کی تفصیل تب فقہ سے معلوم

کرو) میں چاہتا ہوں کہ جتنی باتیں میں نے قراءت کے متعلق لکھی ہیں اس پر فقہ ثنی کی شہادت بھی پیش کرتا چلوں۔ کبیری شرح منیۃ المصلیٰ میں ہے:

وَأَمَّا التَّقْدِيرُ أَيْ بَيَانُ مَا هُوَ فَرَضٌ
مِنْ مَقْدَارِ الْقِرَاءَةِ نَفْسُهَا فَالْفَرَضُ
قِرَاءَةُ آيَةٍ وَاحِدَةٍ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ
فَرَضْتُ فِيهَا الْقِرَاءَةَ وَإِنْ أَى وَلَوْ
كَانَتْ تِلْكَ الْآيَةُ قَصِيرَةً نَحْوُ
قَوْلِهِ تَعَالَى ثُمَّ نَظَرَ وَهَذَا عِنْدَ ابْنِ
حَنِيفَةَ فِي إِحْدَى الرِّوَايَاتِ عَنْهُ
وَهِيَ الْمَشْهُورَةُ، وَفِي رِوَايَةٍ مَا
بَطَّلَ عَلَيْهِ اسْمُ الْقُرْآنِ وَلَمْ يَشْبِهْ
خُطَابَ أَحَدٍ وَنَحْوَهُ فَعَلَى هَذِهِ
الرِّوَايَةِ لَا يَجْزِي عَنْهُ نَحْوُ ثُمَّ
نَظَرَ وَأَمَّا عِنْدَهُمَا وَهِيَ رِوَايَةُ
عَنْهُ (۱) أَيْضاً فَالْفَرَضُ إِذَا قُرِئَتْ
ثَلَاثُ آيَاتٍ قَصَارٌ نَحْوُ ثُمَّ نَظَرَ ثُمَّ
عَبَسَ وَبَسَرَ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ أَوْ
قِرَاءَةُ آيَةٍ طَوِيلَةٍ مَقْدَارُ ثَلَاثِ
آيَاتٍ قَصَارٍ (۱۱ ہور ص ۲۴۹)

[مقدار قراءت میں فرض ایک آیت کا
پڑھنا ہے ہر اس رکعت میں جس میں
قراءت فرض ہے اگرچہ آیت چھوٹی ہی
کیوں نہ ہو جیسے کہ اللہ کا ارشاد ثم نظر
، یہ امام ابو حنیفہ کی ایک روایت ہے اور
یہی مشہور ہے، اور ان سے ایک روایت
یہ بھی ہے کہ جس پر اسم قرآن کا اطلاق
کیا جاسکے اور کسی کے خطاب یا اس
جیسی چیز کے مشابہ نہ ہو، اس روایت
کی بنا پر ان کے نزدیک ثم نظر جیسی
آیت کافی نہ ہوگی اور صاحبین کے
ز نزدیک۔ اور یہی امام ابو حنیفہ کی بھی
ایک روایت ہے۔ یا تو تین چھوٹی
آیتیں پڑھنا فرض ہے جیسے ثم نظر
ثم عبس وبسر ثم ادبر
واستکبر، یا ایک لمبی آیت پڑھنا جو
تین چھوٹی آیتوں کے بقدر ہو: ا]

اور دوسری جگہ فرماتے ہیں:

(۱) صاحب در مختار نے اسی کو احوط کہا ہے (الدر المختار ص ۱۰۴)

ثم يضم إلى الفاتحة سورة أو ثلث آيات قصار قدر أقصر سورة وتقدم أن ذلك واجب كالفاتحة فإن قرأ مع الفاتحة آية قصيرة أو آيتين قصيرتين لم يخرج عن حد الكراهة أي كراهة التحريم لإخلاله بالواجب وإن قرأ ثلث آيات قصار أو كانت الآية والآتان تعدل ثلاث آيات قصار خرج عن حد الكراهة المذكورة لكن لم يدخل في حد الاستحباب وحينئذ ينبغي أن يكون فيه كراهة تنزيهية لأن ترك المستحب يكره تنزيهاً كما أن ترك الواجب يكره تحريماً على أن المراد من الاستحباب ههنا السنة على ما صرح به في أكثر الكتب (۲۷۵)

۱ پھر سورہ فاتحہ کے ساتھ کوئی سورۃ یا تین چھوٹی آیتیں ملائے گا جو سب سے چھوٹی سورۃ کے برابر ہوں، اور گزر چکا ہے کہ فاتحہ ہی کی طرح یہ بھی واجب ہے لہذا اگر فاتحہ کے ساتھ ایک چھوٹی آیت یا دو چھوٹی آیتیں پڑھیں تو واجب میں کمی کی وجہ سے نماز مکروہ تحریمی ہوگی، اور اگر تین چھوٹی آیتیں پڑھیں، یا ایک دو آیتیں تین چھوٹی آیتوں کے برابر پڑھیں تو نماز مکروہ تحریمی تو نہ ہوگی لیکن حد استحباب میں بھی داخل نہ ہوگی اور کراہت تنزیہی اس میں باقی رہ جائے گی، اس لیے کہ مستحب کے ترک سے مکروہ تنزیہی ہوگی جیسا کہ واجب کے ترک سے مکروہ تحریمی ہوتی ہے، اور یہاں استحباب سے مراد سنت ہے جیسا کہ بیشتر کتابوں میں مصرح ہے ۱

اس تفصیل کے بعد سنئے کہ مدھامستان کا ترجمہ فارسی پڑھ کر حنفیہ کے مذہب پر جواز و صحیح نماز کا حکم کرنا محض بہتان ہے، اس کی ایک وجہ تو پہلے بتا چکا ہوں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اتنی قراءت سے امام صاحب کے نزدیک مقدار مفروضہ بھی ادا

نہیں ہوتی، لہذا ایسی نماز حنفی مذہب میں کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتی، مدھامتان کا پچھلی دونوں روایتوں (روایات تقدیر قراءت مفروضہ میں سے) کی بنا پر مقدار مفروض کے برابر نہ ہونا تو بالکل ظاہر ہے، ہاں پہلی روایت کی بنا پر اذیئر ٹمبی جیسے قاصر النظر کو اس کے مقدار مفروض کے برابر ہونے کا خیال ہو سکتا ہے، مگر خدا کی شان کہ ہمارے فقہانے صاف تصریح کر دی ہے کہ مدھامتان مقدار مفروض کے برابر نہیں اور اتنے سے فرض قراءت ساقط نہیں ہو سکتا۔ کبیری میں ہے:

وَأَمَّا إِذَا قَرَأَ آيَةً هِيَ كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ
نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى مَدَّهَا مَتَانٍ أَوْ
حَرْفٍ وَاحِدٍ نَحْوَ صَوِّقْ وَنَ
فَبِأَنهَا آيَاتٌ عِنْدَ بَعْضِ الْقُرَّاءِ فَقَدْ
اِخْتَلَفَ الْمَشَايِخُ فِيهِ أَيْ فِي
جَوَازِهِ أَيْ فِي كَوْنِ ذَلِكَ
الْمَقْدَارِ مَجْزِيًّا عَنِ الْقِرَاءَةِ عِنْدَهُ
وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ لِأَنَّهُ لَا
يَسْمَى قَارِئًا (ص ۲۵۰)

[اور اگر کوئی ایسی آیت پڑھے جو ایک ہی لفظ ہو جیسے مدھامتان یا ایک ہی حرف ہو جیسے ص - ق - ن وغیرہ کہ یہ حروف بعض قراء کے نزدیک ایک آیت ہیں، تو اس کے جواز کے باب میں مشائخ کا اختلاف ہے، یعنی یہ مقدار قراءت کے لیے کافی ہوگی یا نہیں، تو صحیح بات یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، اس لیے کہ اس کو قاری (پڑھنے والا) نہیں کہا جاسکتا]

اس حوالہ سے معلوم ہوا کہ مدھامتان پڑھ لینے سے فرض قراءت ادا نہ ہوگا۔

اسی طرح در مختار (۳۹۶/۱) و در منقی (۱۰۴/۱) میں ہے:

إِلَّا إِذَا كَانَ كَلِمَةً فَلَا صَحَّحَ عَدَمُ
الصَّحَّةِ

[اگر ایک ہی کلمہ ہو تو صحیح بات یہ ہے کہ نماز صحیح نہیں ہوگی]

اور مجمع الأنهر میں ہے:

وَأَمَّا مَا هِيَ كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ
[اور اگر ایک لفظ ہو جیسے مدھامتان یا

کمدھامتان او حرف کصاد کما
فی اوائل السور فالأصح أنه لا
يجوز لأنه يسمي عاداً لا قارناً
اوائل سور کا ایک حرف ہو جیسے ص تو صحیح
یہ ہے کہ جائز نہیں ہے، اس لیے کہ اس کو
شمار کرنے والا کہا جائے گا پڑھنے والا
نہیں] (۱۰۴/۱)

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی صرف مدھامتان عربی میں بھی
پڑھے تو نماز باطل ہوگی، فرض ساقط نہ ہوگا، چہ جائیکہ اس کا فارسی ترجمہ۔ بلکہ اگر اس
کے ساتھ کوئی اور بھی چھوٹی سی آیت ملا لی تب بھی نماز پلٹانا واجب ہوگا، درمختار میں
ہے:

وقرأ بعدها وجوباً سورة أو ثلث
آيات ولو كانت الآية أو الآيتان
تعدل ثلاث آيات قصار انتفت
كراهة التحريم ذكره الحلبي
ولا تنتفي التنزيهية إلا بالمسنون
[اور اس کے بعد واجب طور پر ایک سورہ
یا تین آیتیں پڑھے اور اگر ایک آیت یا
دو آیتیں تین چھوٹی آیتوں کے برابر
ہوں تو کراہت تحریمی جاتی رہے گی، اس
کو حلبي نے ذکر کیا ہے، اور کراہت
تنزیہی صرف مسنون سے جاتی ہے] (۳۶۳/۱)

اور اگر ایک سورہ یا تین آیتیں بھی پڑھ لیں اور ان سے پہلے سورہ فاتحہ نہیں
پڑھی تب بھی اعادہ واجب ہے شامی میں ہے: انه يلزم بتر كها الإعادة لو
عامداً كالفاتحة (۳۶۳/۱)

۱۰۔ اس قصہ میں یہ بھی ہے ”اور بغیر باقاعدہ اطمینان کے ساتھ رکوع
کرنے کے دو سجدہ کر لیے اور وہ بھی کیا تھے جیسے مرغ زمین سے دانہ اٹھاتا ہو اور دو
سجدوں کے درمیان جلسہ بھی نہ کیا“ اور اس کو خفی مذہب کی جائز نماز قرار دیا گیا ہے۔
لیکن آپ منقریب جان لیں گے کہ یہ خفی مذہب کی جائز نماز نہیں ہے بلکہ

قریب بہ حرام ہے، اس کا پلٹانا واجب ہے، ایسا کرنے والا فاسق گناہگار ہے۔ پہلے یہ معلوم کر لینا چاہئے کہ فقہ کی اصطلاح میں اطمینان و سکون سے رکوع مجدد کرنے کو تعدیل ارکان کہتے ہیں۔ اور تعدیل ارکان کے بارے میں دو قول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ وہ فرض ہے، اور یہی امام ابو یوسف کا مسلک کا ہے، اور امام طحاوی نے اس کو امام ابو حنیفہ اور محمد سے بھی نقل کیا ہے، اور فقہاء میں سے صاحب مجمع اور علامہ عینی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ اور صاحب فیض نے فرمایا ہے کہ یہی احوط ہے۔ رد المحتار میں ہے: وقال ابو یوسف بفرضية الكل واختاره في المجمع والعيني ورواه الطحاوی عن ائمتنا الثلاثة وقال في الفيض إنه الاحوط (ص ۳۲۳) امام طحاوی شرح معانی الآثار میں فرماتے ہیں:

وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا مقدار الركوع أن يركع حتى يستوي رакعاً ومقدار السجود أن يسجد حتى يطمئن ساجداً فهذا مقدار الركوع والسجود الذي لا بد منه واحتجوا في ذلك بما حدثنا (ثم ذكر حديث المسيء صلاحته بطرق) ثم قال فأخبر رسول الله ﷺ في هذين الحديثين بالفرض الذي لا بد منه ولا تتم الصلوة إلا به فعلمنا أن ما

[اور اس میں دوسرے لوگوں نے ان سے اختلاف کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ رکوع کی مقدار یہ ہے کہ نمازی رکوع کرے یہاں تک کہ حالت رکوع میں سیدھا ہو جائے، اور سجدہ کی مقدار یہ ہے کہ سجدہ کرے یہاں تک کہ مطمئن ہو جائے، تو یہ رکوع اور سجدہ کی ضروری مقدار ہے، اور ان حضرات نے اس پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے (پھر طحاوی نے مسی صلوٰۃ والی حدیث کو متعدد طریقوں سے ذکر کیا) پھر کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں حدیثوں

سوی ذلک انسا ارید به انه
 ادنی ما یتغی به الفضل وان کان
 ذلک الحدیث الذی ذلک فیه
 منقطعاً عنہ غیر مکاف لہذین
 الحدیثین فی اسنادہما وهذا
 قول ابی حنیفۃ و ابی یوسف
 ومحمد رحمہم اللہ
 (ص ۱۳۷/۱)

میں اس فرض کو بیان فرمایا جس کے بغیر
 چارہ نہیں اور جس کے بغیر نماز پوری نہیں
 ہو سکتی، پس معلوم ہوا کہ اس کے ماسوا
 سے مراد یہ ہے کہ وہ حصول فضیلت کا کم
 سے کم درجہ ہے، اگرچہ وہ حدیث منقطع
 ہے اور سند کے لحاظ سے ان دونوں کے
 ہم پلہ نہیں ہے، اور یہی امام ابو حنیفہ اور
 ابو یوسف و محمد کا قول ہے |

اور درمختار میں ہے:

وقال العینی هو المختار و اقرہ
 المصنف (۳۳۲/۱)

یعنی نے کہا ہے کہ وہی مختار ہے اور
 مصنف نے اس کو برقرار رکھا ہے |

اس روایت کی بنا پر مجھے یہ بتانے کی ضرورت نہیں ہے کہ اذیئر ثمدی کے
 خیال میں جس نماز کو قتال نے حنفی مذہب کی جائز نماز کہا ہے، وہ درحقیقت حنفی مذہب
 میں بالکل باطل ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ تعدیل ارکان واجب ہے، اس کے سہوا ترک سے جہد
 سہو واجب ہے (ہدایہ) صاحب کنز ووقایہ و ملتقی نے اسی کو جزم کے ساتھ لکھا ہے، رد
 المختار میں ہے: وفي تخريج الكرخي واجب حتى تجب سجدة السهو
 بشرکه كذا في الهداية وجزم بالثاني في الكنز والوقاية والملتقى وهو
 مقتضى الأدلة كما باني (۳۳۲/۱)

اور درمختار میں واجبات کے سلسلے میں ہے:

وتعدیل الارکان ای تسکین | اور تعدیل ارکان یعنی اعضا و جوارح

الجوارح قدر تسبیحة فی
الركوع والسجود وكذا فی
الرفع منهما (۱) علی ما اختار
الكمال (۳۴۲/۱) اختیار کیا ہے]

اس عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ ایک تسبیح کے برابر رکوع اور سجدہ، اور رکوع و سجدہ سے اٹھ کر اعضا کو ساکن رکھنا اور اطمینان کے ساتھ ان کو ادا کرنا تعدیل ارکان ہے اور یہ واجب ہے۔ اور قاضی صدر نے فرمایا کہ ہر رکن کو پورا کرنا واجب ہے، پس رکوع و سجدہ میں اور رکوع سے سیدھے ہو کر اور سجدہ سے سر اٹھا کر اتنی دیر ٹھہرنا کہ ہر عضو کو سکون حاصل ہو جائے واجب ہے حتیٰ کہ اگر کوئی بھول کر ایسا نہ کرے تو سجدہ سہو واجب ہے، اور اگر قصد ترک کر دے تو نہایت مکروہ ہے اور اس کو نماز لوٹانا لازم ہے، شامی میں اسی کو روایت و درایت کی رو سے اصح قرار دیا ہے۔ علامہ برکلی نے اس بحث میں مستقل رسالہ لکھا ہے، اس میں وجوب تعدیل ارکان کے دلائل بہت بسط و ایضاح سے لکھے ہیں، علامہ شامی فرماتے ہیں: قال فی البحر ومقتضى الدلیل وجوب الطمانينة فی الاربعة ای فی الركوع والسجود وفي القومة والجلسة ووجوب نفس الرفع من الركوع والجلوس بین السجدين للمواظبة علی ذلك كله وللأمر فی حدیث المسیء صلاته ولما ذكره قاضی خان من لزوم سجود السهو بترك الرفع من الركوع ساهياً وكذا فی المحيط فیکون حکم الجلسة بین السجدين كذلك، لأن الكلام (۱) رد المحتار میں ہے: قوله وكذا فی الرفع منهما ای يجب التعديل أيضا فی القومة من الركوع والجلسة بین السجدين وتضمن كلامه وجوب نفس القومة والجلسة أيضاً، لأنه يلزم من وجوب التعديل فیهما وجوبهما (۳۴۲/۱) اس سے معلوم ہوا کہ رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا اور دونوں سجدوں کے درمیان میں بیٹھنا بھی واجب ہے۔

فیهما واحد ، والقول بوجوب الكل مختار المحقق ابن الہمام و تلمیذہ ابن امیر حاج حتی قال إنه الصواب (۳۲۲/۱)

اس عبارت سے بھی یہ ثابت ہوا کہ رکوع وسجدہ اور قومہ جلسہ میں اطمینان وسکون اور خود قومہ و جلسہ یہ سب واجب ہیں، ان باتوں پر آنحضور ﷺ کی مداومت اور ایک حدیث میں آپ کا حکم کرنا ان کے وجوب ہی پر دلالت کرتا ہے، قاضی خاں اور صاحب محیط کے فتوے بھی اس کے مؤید ہیں۔ اور شرح منیہ میں ہے:

ولا ينبغي أن يعدل عن الدراية [جب روایت درایت کے موافق ہو تو (۱) إذا وافقتها رواية على ما تقدم درایت سے چشم پوشی مناسب نہیں جیسا عن قاضي خان ومثله ما ذكر في القنية من قوله وقد شدد القاضي الصدر في شرحه في تعديل الاركان جميعها تشديداً بليغاً فقال وإكمال كل ركن واجب عند أبي حنيفة ومحمد، وعند أبي يوسف والشافعي فريضة فيمكث في الركوع والسجود والقومة بينهما حتى يطمئن كل عضو منه هذا هو الواجب عند أبي حنيفة ومحمد

کیا قاضی خاں سے نقل کیا جا چکا ہے اور ایسا ہی وہ قول ہے جو قنیہ میں مذکور ہے، اور قاضی صدر نے اپنی شرح میں تمام ارکان کے سکون و اطمینان سے ادائیگی میں بہت سختی اختیار کی ہے، انھوں نے کہا کہ ہر رکن کو پورا کرنا امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک واجب ہے اور امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک فرض ہے، پس وہ رکوع اور سجدہ میں اور ان سے اٹھنے کے بعد ٹھہرے اور اس کا ہر عضو مطمئن ہو جائے، امام ابو حنیفہ اور

(۱) قال الشافعي قوله الدراية المراد بالدراية الممهلة في اولها العلم الحاصل من أحد النصوص الشرعية الصحيحة (۳۲۳/۱) اقول فعلم أن المراد بالرواية روايته الفقهية ۱۲۰

حتی لو ترکھا أو شیناً منھا
سأهياً يلزمه السهو ولو ترکھا
عمداً يكره اشد الكراهة ويلزمه
أن يعيد الصلوة (دہلی ص ۲۸۹)

محمد کے نزدیک یہ واجب ہے حتی کہ اگر
ان کو یا ان میں سے کسی ایک کو سہواً چھوڑ
دیا تو اس پر مجدد سہواً لازم ہو جائے گا، اور
اگر قصداً چھوڑ دیا تو سخت مکروہ ہے اور

اس کو نماز لوٹانا واجب ہے |

شرح منیہ ہی میں یہ اقوال بھی منقول ہیں:

سئل محمد عن ترک الاعتدال
فی الركوع والسجود فقال: إني
أخاف أن لا تجوز الصلوة وكذا
عن أبي حنيفة رضي الله عنه وعن
المرحسي من ترك الاعتدال
يلزمه الاعتدال ای يلزمه ان يعيد
الصلوة بالاعتدالات (ص ۲۸۹)

امام محمد سے رکوع اور سجدہ میں اعتدال کی
نسبت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ
مجھے نماز نہ ہونے کا اندیشہ ہے اور اسی
طرح کی بات امام ابوحنیفہ سے بھی منقول
ہے، اور سرخسی سے منقول ہے کہ جس نے
اعتدال چھوڑ دیا تو اس کے اوپر لازم ہے
کہ نماز لوٹائے اور اعتدال کرے |

اس عبارت سے یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچ گیا کہ خود امام اعظم رحمہ اللہ کا اور
امام محمد کا یہ قول ہے کہ تعدیل ارکان کے ترک سے نماز ناجائز ہونے کا اندیشہ و خوف
ہے۔

لہذا اس قول کی بنا پر بھی مذکورہ بالا نماز کو حنفی مذہب کی جائز نماز کہنا صریح
مغالطہ ہے اور خالص بے انصافی ہے، اس پر نظر کرتے ہوئے ہر ہوش والا یہی فیصلہ
کرے گا کہ ان امور کی نسبت قتال و امام الحرمین کی طرف بہتان و افتراء ہے، اور یہ
قصہ طلسم ہو شرابا کی داستان اور گل بکاولی کے قصہ سے زیادہ وقیع نہیں ہے۔ غور تو کرو
آخر یہ کتنی بڑی بے انصافی ہے کہ شافعی مذہب کی جائز نماز دکھاتے وقت تو کوئی

مستحب بھی نہیں چھوڑا، اور حنفی مذہب کی جائز نماز پڑھی تو واجبات بلکہ فرائض تک کا ناس مار دیا۔ حنفی مذہب میں یہ کہاں ہے کہ فرائض کے ترک سے نماز ہو جاتی ہے۔ حنفی مذہب میں تو واجب کے قصد ترک سے بھی نماز لوٹا نا واجب ہے جیسا کہ بارہ بتایا جا چکا، صاحب درمختار نے الدر المنقی میں لکھا ہے ترک الواجب یوجب سجود السہو لو سہواً والاثم لو عمدأ فتعاد وجوباً وإن لم یعدھا یکون فاسقاً آثماً (۸۸/۱) اور ایسا ہی درمختار میں بھی ہے۔

علاوہ بریں جب حنفی مذہب کی نماز پڑھنے کے وقت ایسا کیا تھا تو شافعی مذہب کی نماز دکھانے کے وقت بھی چاہتا تھا کہ کم از کم سورہ فاتحہ کے بعد کوئی اور سورہ نہ پڑھتے، دوسرا سلام نہ دیتے وغیرہ وغیرہ کہ ایسا کرنے سے شافعی مذہب میں نماز ہو جاتی ہے۔
تعدیل ارکان کی جو مقدار اوپر مذکور ہوئی وہ اس کا ادنیٰ درجہ تھا۔ مجمع الانہر ودرمختاری میں ہے:

وتعدیل الارکان ای تسکین [رکوع اور سجدہ میں تعدیل ارکان
الجوارح فی الركوع والسجود حتی طرفین کے نزدیک واجب ہے اور
تطمئن مفاصلها واجب عند الطرفين اس کی کم سے کم مقدار ایک تسبیح کے
وآدناہ مقدار تسبیحہ (ص ۸۸) برابر ہے]

اگر کسی نے اتنا بھی کر لیا تب بھی نماز مکروہ تنزیہی ہوگی، ہاں جب کم از کم تین بار تسبیح بھی پڑھ لے تو کراہت تنزیہی جاتی رہے گی، درمختار میں ہے:
ویسبح فیہ وأقلہ ثلاثاً فلو ترکہ [اور اس میں کم از کم تین بار تسبیح پڑھے،
أو نقصہ کرہ تنزیہاً^(۱) (۳۶۵/۱) اگر تسبیح چھوڑ دیا یا تین سے کم پڑھا تو
مکروہ تنزیہی ہے]

(۱) اس کے ترک سے ملامت بھی کی جائے گی اور ایسا کرنے والا گناہ گار بھی ہوگا، اصول ابی الیسر =

تین تسبیحوں کے ترک کو مکروہ تنزیہی قرار دینا مشہور روایت کی بنا پر ہے۔ اس مسئلہ میں دو قول اور بھی ہیں، ابو مطیع بخنی شاگرد امام اعظم کا قول یہ ہے کہ تین تسبیحیں فرض ہیں: قال ابو مطیع البلخی تلمیذ ابی حنیفۃ ان الثلاث فرض (شامی ۳۶۵/۱) اور قہستانی سے منقول ہے کہ تین تسبیحات واجب ہیں اور اسی کو علامہ ابن امیر حاج اور شیخ ابراہیم حلبی اور علامہ شامی نے دلیل کے اعتبار سے قوی قرار دیا ہے، شامی میں ہے: وفي القهستاني وقيل يجب اء. وهذا قول ثالث عندنا وذكر في الحلية أن الأمر به والمواظبة عليه متظافران على الوجوب فينبغي لزوم سجود السهو أو الإعادة لو تركه ساهياً أو عامداً، ووافقه على هذا البحث العلامة ابراهيم الحلبي في شرح المنية ايضاً، علامہ اس کے بعد فرماتے ہیں:

والحاصل أن في تثليث التسبيح
في الركوع والسجود ثلاثة
اقوال عندنا أحجها من حيث
الدليل الوجوب تخريجاً على
القواعد المذهبية فينبغي اعتمادها
كما اعتمد ابن الهمام ومن تبعه
رواية وجوب القومة والجلوس
والطمأنينة فيهما (۳۶۵/۱)

[خلاصہ کلام یہ کہ رکوع اور سجدہ میں تین بار تسبیح پڑھنے میں ہمارے یہاں تین اقوال ہیں، ان میں دلیل کے لحاظ سے رائج یہ ہے کہ وہ واجب ہے، لہذا اسی پر اعتماد کرنا چاہئے جیسا کہ ابن الہمام اور ان کے متبعین نے قومہ اور جلسہ اور ان میں سکون و اطمینان کی روایت پر اعتماد کیا ہے]

ابو مطیع کے قول پر ایک تسبیح کے برابر تعدیل کرنے سے بھی فرض ادا نہ ہوگا جب تک کہ تین بار نہ کہے، اور اخیر قول پر جب تک تین بار تسبیح نہ پڑھے گا مکروہ تحریمی

= سے شامی میں منقول ہے: بلام علی ترکها مع حصول اثم يسير (۳۶۵/۱)

ہوگی، اعادہ واجب ہوگا۔ اور شامی نے کہا ہے اسی پر اعتماد کرنا چاہئے۔ ان باتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے میں نہیں کہہ سکتا کہ جس نماز میں کہ ایک بار بھی تسبیح نہ پڑھی گئی ہو نہ اس کی مقدار میں رکوع و سجدہ و قومہ و جلسہ میں تعدیل کی گئی ہو تو حنفی مذہب کی رو سے جائز نماز کیسے ہو سکتی ہے۔ اور قتال دونوں مذہبوں سے واقف ہو کر ایسا کب کہہ سکتے ہیں۔ جو یہ جانتا ہے وہ جزم کے ساتھ کہہ سکتا ہے کہ یہ قصہ سرناپا موضوع اور باطل ہے فتح اللہ واضحہ۔

۱۱- اس قصہ میں یہ بھی ہے کہ اسی طرح دو رکعت پڑھ کر سلام کے بجائے گوز مار دیا اور فارغ ہو گئے اور سلطان سے کہنے لگے یہ ہے حنفی مذہب کی جائز نماز، استغفر اللہ! اس میں بھی وہی مغالطہ فریب ہے، حنفی مذہب میں ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے، ایسی نماز کا لوٹنا واجب ہے، جس نے ایسا کیا وہ سخت گناہ گار ہے بلکہ اگر نماز کی توہین اور اس کا مذاق اڑانے کی غرض سے کیا ہے تو اندیشہ کفر ہے۔ اور جن عبارتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز تمام ہو جائے گی، ان کا یہ مطلب ہے کہ فرائض و ارکان جتنے تھے وہ پورے ہو گئے، لیکن گناہ گاری اور کراہت تحریمی اور وجوب اعادہ سے چارہ نہیں ہے مولانا عبدالحی رحمہ اللہ (۱) فرماتے ہیں: معنی التمام ہنہا براءۃ

(۱) اور فرماتے ہیں: قد طال طعن السفهاء، علی الحنفیۃ فی مسئلۃ الحدث واستقبحوا الحکم بنماز الصلوۃ بالحدث عمداً فمنہم من ظن انہم یجوزون مثل هذا الفعل والخروج وليس كذلك فان الخروج بالسلام عندنا واجب وترك الواجب عندنا مکروہ تحریماً بل حرام فلا مناص عن لزوم الانہ ومنہم من ظن ان معنی التمام عندہم هو البراءۃ من نقصان وليس كذلك فای نقصان وشاعة اشد من ترک السلام الذی وضع للتحلیل واختیار الحدث عمداً للقرار من الصلوۃ التي هي افضل العبادات واعزها وليس مرادهم بالتمام الا ما ذکرنا (ممدۃ الایمان ۱/۱۵۰)

الذمة من الصلوة بالاركان والفرائض ولا مناص من لزوم الاثم ولزوم الكراهة التحريمية ووجوب الإعادة لترك لفظ السلام الواجب الموضوع شرعاً لإتمام الصلوة (عمدہ ۱۵۰)

لزوم اثم وکراہت تحریمی ووجوب اعادہ کے قائل ہوتے ہوئے امام صاحب وصاحبین فرائض و ارکان کے پورے ہو جانے کے قائل صرف ان احادیث و آثار سے مجبور ہو کر ہوئے ہیں جو اس باب میں مروی ہیں، مولانا علی القاری رحمہ اللہ تشیع الفقہاء الحنفیہ میں فرماتے ہیں: اصل هذه المسئلة مأخوذة من الروایات الحديثية كما رواه الطحاوی وغيره بأسانيد متعددة وطرق مختلفة عن عبد الله بن عمرو أن النبي ﷺ قال إذا رفع رأسه من آخر السجدة فقد مضت صلواته إذا هو أحدث، وفي رواية عنه مرفوعاً إذا قضى الإمام الصلوة وقعد وأحدث هو أو واحد ممن أتم الصلوة معه قبل أن يسلم الإمام فقد تمت صلواته، وفي لفظ إذا رفع المصلي رأسه من آخر صلواته ثم أحدث قبل أن يتشهد فقد تمت صلواته، وفي رواية قبل أن يسلم، كذا رواه ابو داود والترمذي والبيهقي والدارقطني، وعن علي إذا قعد قدر التشهد ثم أحدث فقد تمت صلواته، وروى الدارقطني عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال إذا جلس الإمام في آخر ركعة ثم أحدث رجل من خلفه قبل أن يسلم الإمام فقد تمت صلواته، وروى عنه أيضاً مرفوعاً إذا قضى الإمام الصلوة فقعد وأحدث قبل أن يسلم فقد تمت صلواته ومن كان خلفه ممن أتم صلواته، وروى أيضاً مرفوعاً إذا أحدث الإمام بعد ما رفع رأسه من سجدة استوى جالساً تمت صلواته و صلوة من خلفه

ممن أدرك أول الصلوة، فتبين بهذا الكلام تحقيق هذا المرام أن من
اعترض على الإمام الأقدم والهمام الأعظم في أمثال هذه المسائل
المبرهنة بالدلائل فهو بالحقيقة معترض على سيد الرسل وهادى
السبل ﷺ انتهى (عمدة الراية ۱۵۰/۱)

اس کا خاتمہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد مبارک اور حضرت علیؓ کا فتویٰ
ہے کہ اگر تشہد کے بعد سلام کے پہلے خارج ہو جائے تو نماز پوری ہو جاتی ہے۔
حضرت امام صاحب اور صاحبین نے انھیں روایات کی بنا پر ایسی صورت میں نماز کے
تمام ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی فرماتے ہیں کہ سلام چونکہ واجب ہے
لہذا اگر کوئی قصد اس کو ترک کر دے تو گناہ گار ہوگا، نماز لوٹائے گا۔ امام صاحب اور
صاحبین نے اپنے قول کی بنیاد حدیث نبوی پر اور حضرت علیؓ کے فتویٰ پر رکھی ہے، اس
لیے اس قول پر اعتراض درحقیقت حضور پر نور اور حضرت علیؓ پر ہے، اس قول کا مضحکہ
اڑانا حدیث کا مضحکہ اڑانا ہے، جس میں اندیشہ کفر ہے (معاذ اللہ) امام قفال کی
شان سے نہایت بعید ہے کہ ان سے ایسے افعال سرزد ہوں۔ اس لیے یقیناً کسی دشمن
عقل و مخالف دین نے قفال پر یہ بہتان باندھا ہے، افتر کیا ہے۔

ان وجوہ مذکورہ بالا کی بنا پر میرے نزدیک یہ قصہ بالکل موضوع و باطل

ہے۔

اخیر میں یہ بتادینا بھی مناسب ہے کہ یہ قصہ صلوۃ القفال کے نام سے مشہور
ہے، اور حضرت علامہ علی قاری رحمہ اللہ نے اس کا پرزور رد لکھا ہے، اس رسالہ کا نام
نشیع الفقہاء الحنفیۃ بنشیع السفہاء الشافعیۃ ہے۔ افسوس ہے کہ میں
اب تک اس کی زیارت سے محروم ہوں، اگر یہ رسالہ دستیاب ہو گیا اور کچھ نئی باتیں
اس میں ملیں گی تو انتخاب کر کے ہدیہ ناظرین کروں گا، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

تنبیہ :- اس قصہ کو دمیری شافعی نے بھی اسی کے حوالے سے نقل کیا ہے، اور آخر میں یہ کلام کر دیا ہے کہ اس میں یہ جو مذکور ہے کہ امام شافعی ہیئت، ادب، سنت کے ترک سے نماز کو جائز نہیں کہتے یہ مستقیم (صحیح) نہیں ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں: قلت: وقد ذکر أنه أتى بالسنن والابعض والآداب والهيئات وقوله لا يجوز الشافعي دونها غير مستقيم (حیۃ الحیوان الکبریٰ ۲/۳۳۸) اس کے بعد اشارۃً یہ بھی کہہ گئے ہیں کہ قصہ کا یہ عنوان صحیح نہیں، مشہور یہ ہے کہ انھوں نے ویسی ہی نماز پڑھی جس سے کم جائز نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ وہ ذرا اور غور کرتے اور قصہ کے ہر جزو پر نظر کرتے تو صاف اقرار کر لیتے کہ یہ قصہ ہی بالکل غلط ہے۔

تعجب ہے کہ مولوی یوسف جے پوری نے بھی حقیقۃ الفقہ میں اس کو لکھا ہے اور حیۃ الحیوان سے ہی نقل کیا ہے، مگر دمیری کی وہ عبارت نقل نہیں کی جس میں قصہ کے بعض اجزا کی انھوں نے تغلیط کی ہے اور چالاکی کا اقتضا بھی یہی تھا، اس لیے کہ اگر وہ عبارت نقل کر دیتا تو پورے قصہ میں اشتباہ ہو جاتا اور ناواقفوں کو بہکانا جو مقصود تھا حاصل نہ ہوتا۔

وفقنی اللہ لإتمامہ یوم الجمعة لليلة مضت من شعبان سنة خمس وأربعين وثلثمائة وألف من الهجرة النبوية على صاحبها ألف سلام وتحية. والحمد لله في الآخرة والاولی وصلى الله على سيد البرایا وعلى آله وصحبه وسلم وبارک وکرم.

وأنا عبده المذنب ابو المآثر حبيب الرحمن الاعظمی
و كنت إذ ذاک مدرساً بمظهر العلوم (بنارس)

عدد رکعات تراویح

غیر مقلدین کی عادت ہے کہ ایک مسئلہ کو بار بار شائع کریں گے اور اس کی دلیل میں جو نقص ہوں گے ان کا ذکر نہ کریں گے، اور حنفیہ یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ مسئلہ تو فرسودہ ہو چکا ہے اب اس پر کیا قلم اٹھائیں، مگر میری رائے یہ ہے کہ غیر مقلدین جب جب کسی مسئلہ کو چھیڑیں تب تب اس کی تردید کر دی جائے تو بہت مفید ہو

عدد رکعات تراویح

گذشتہ سال ۳ رمضان کے اہل حدیث میں ایڈیٹر نے تحدی کی تھی اور لکھا تھا کہ ”حضرت عمر خود تراویح کی گیارہ رکعتوں کا حکم کرتے تھے پھر خواہ مخواہ یہ کیوں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے بیس کا حکم کیا ہے۔ اگر کوئی صاحب بیس کی بابت حضرت عمر کا حکم ثابت کر دیں تو ہم اخبار الہدیث میں اسکی اشاعت کیلئے تیار ہیں۔“

ہم نے ایک مختصر تحریر ایڈیٹر الہدیث کی خدمت میں بھیج دی تھی مگر بعض احباب نے اپنی فراست ایمانی سے پہلے ہی تاڑ لیا تھا کہ اشاعت دشوار معلوم ہوتی ہے، اسلئے انہوں نے دفتر الفقہ میں کچھ ترمیم کے ساتھ وہی تحریر بھیج دی چنانچہ ۲ مئی ۱۹۲۳ء کی اشاعت میں وہ تحریر بھی بعنوان ”الفتاح لمغالق التراویح“ شائع ہوئی اس کا شائع ہونا تھا کہ غیر مقلدین آگ بگولا بن گئے۔ وہابی دنیا میں ایک جہلکا بچ گیا۔ مولوی ابوالقاسم بنارس کے پاس خط پر خط آتے تھے کہ اسکا جواب دینا نہایت ضروری ہے، خود مولوی ابوالقاسم صاحب نے منو کے علمائے غیر مقلدین کو تاکید فہمائش کی کہ ضرور جواب لکھیں مگر جواب ہو تب لکھیں یا یونہی؟ لیکن عوام کو بھی سمجھانا ضرور تھا۔ ناچار ایڈیٹر الہدیث نے چند سطریں لکھیں پھر عبدالصمد صاحب نے تھوڑے سے حصے کا جواب لکھا یہ دونوں تحریریں ہم نے دیکھ کر کہا ”اندھے کے آگے روئے اپنے دیدے کھولنے“ کسی نے بھی جو سمجھا، دوتا، خیر اس وقت مجھے یہ کہنا ہے کہ پار سال جب ہم نے مولوی ثناء اللہ صاحب کے پاس تحریر بھیجی تو انہوں نے وعدہ کر کے شائع نہیں کیا۔ اب وہ وعدہ احناف کے مصداق بن گیا اس سال عوام کو جو کہ دیئے ہوئے

اور بطریق اور اس کا گتھان کرتے ہوئے ۲۰ رمضان کے المآثر یث میں لکھتے ہیں کہ ”میں کے حامیوں (۱) نے حضرت عمرؓ سے بھی بیس کا حکم ثابت نہیں کیا“ اور اسکی وجہ سے اذا حدث کذب کے بھی مصداق ہو گئے۔ ایڈیٹر المآثر یث نے ہمکو یہ الزام دے کر اپنے مذہب کی دو دلیلیں ذکر کی ہیں ایک تو وہی سائب بن یزید کا گیارہ والا اثر ہے جسے ہم عنقریب نقل کریں گے۔ اور ایک جابر عبد اللہ والی غیر محفوظ و ضعیف و ناقابل احتجاج روایت ہے۔ مجھے حیرت ہے کہ ان دونوں کو نقل کر کے ایڈیٹر نے کچھ کلام نہیں کیا ہے، اس سکوت کی وجہ اسکے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ غریب کو فن حدیث سے کوئی واسطہ نہیں۔ یا جان بوجھ کر عوام کو گمراہ کرنے کیلئے ایسا کیا ہے یا غیر مقلدین کی عادت ہے کہ ایک مسئلہ کو بار بار شائع کریں گے اور اسکی دلیل میں جو نقص ہوں گے انکا ذکر نہ کریں گے، اور حنفیہ یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ مسئلہ تو فرسودہ ہو چکا ہے اب اس پر کیا قلم اٹھائیں مگر میری رائے یہ ہے کہ غیر مقلدین جب جب کسی مسئلہ کو چھیڑیں تب تب اسکی تردید کر دی جائے تو بہت مفید ہو، اسلئے باوجودیکہ میں نے جابر بن عبد اللہ کی حدیث پر ۲۰ مئی کے الفقہ میں کافی گفتگو کی ہے مگر پھر ضرورت سمجھتا ہوں کہ اسکا اعادہ کروں اسلئے وہ حدیث مع سند نقل کر کے محدثانہ طریق پر کلام کرتا ہوں: حدیثنا محمد بن حمید الرازی ثنا یعقوب بن عبد اللہ ثنا عیسیٰ بن جارية عن جابر قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان ثمان رکعات والوتر (قیام اللیل محمد بن نصر) اسکی اسناد میں محمد بن نصر کتب ابن حمید عالم شخص میں مگر بہت زیادہ ضعیف ہیں۔ حتیٰ کہ یعقوب بن شیبہ نے انہیں ”کثیر“

(۱) یہ سب اس الفاظ میں ”حالانکہ المآثر یث بار بار اس کا ثبوت مانگ چکے ہیں کہ بیس رکعت

تراویح ثبوت آنحضرت ﷺ یا حضرت عمرؓ سے لاؤ۔ نہیں دکھایا جاتا محض سنی سنائی باتوں پر مدار

رکھا جاتا ہے“ (المآثر یث ۲۰ رمضان ۱۹۲۲ء ص ۲ کا لم ۳)

المناکیر“ کہا ہے اور ابن خراش و اسحاق کونج نے کذاب کہا ہے، ابو زرہ نے بھی انکی تائید کی ہے۔ فصلک رازی نے کہا عند ابن حمید خمسون الف حدیث ولا احدث عنه بحرف“ اور نسائی نے کہا لیس بشقة اور بخاری امام المحدثین نے کہا فیہ نظر۔ چونکہ جو راوی کثرت سے مناکیر روایت کرتا ہے اور کذاب بھی ہو وہ محدثین کے نزدیک کسی طرح حجت نہیں ہوتا۔ اسلئے یہ روایت کسی طرح قابل احتجاج نہیں ہے، نیز یہ حدیث غیر مقلدین کے مسلمات کی بنا پر بھی صحیح نہیں۔ انکا مسلمہ ہے کہ بخاری جسکی نسبت فیہ نظر کہہ دیں وہ متروک ہوتا ہے (ابکار المنین مصنفہ مولوی عبدالرحمن مبارک پوری و رکعات التراويح مصنفہ حافظ صاحب غازی پوری) اور ایسا ہی بہت سے محدثین نے بھی لکھا ہے، چنانچہ ابن عباس کی بیس والی مرفوع روایت کی اسناد میں ایک شخص ابراہیم ابوشیبہ ہے اسکی نسبت بھی بخاری نے فیہ نظر کہا ہے، حافظ صاحب لکھتے ہیں کہ امام بخاری کے اس قول کی وجہ سے یہ متروک ہوگا (رکعات التراويح ص ۱۵-۱۶) مجھے حیرت ہے کہ جب بیس اور گیارہ والی دونوں حدیثوں پر ایک ہی جرح ہے تو جس منہ سے گیارہ والی اپنی طرف سے دلیل میں پیش کی جاتی ہے اسی منہ سے بیس والی ہماری طرف سے کیوں نہیں پیش کی جاسکتی؟

آپ ہی اپنے ذرا جو رستم کو دیکھیں

ہم اگر عرض کریں گے تو شکایت ہوگی

الغرض اس روایت کے رواۃ میں اسکے سوا اور کوئی بھی مجروح نہ ہوتا، تو بھی کسی طرح اس سے استدلال نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ اور رواۃ بنی مجروح ہیں۔ یعقوب ابن عبداللہ گو صدوق ہے، مگر ضعیف الحفظ ہے۔ دارقطنی نے کہا ہے لیس بالقوی۔ اور ابن حجر نے کہا صدوق یہم۔ خیر انکی وجہ سے چند ان ہرج نہیں ہے، مگر یسعی بن جابر یہ تو بہت زیادہ مجروح ہے، یہاں تک کہ امام نسائی نے صاف کہہ دیا۔ مکر

الحديث متروک اور ابو داؤد نے نسائی کی موافقت کی ہے اور کثیر المناکیر کہا ہے۔ اور ابن معین نے کہا ہے عندہ مناکیر۔ جب اس حدیث کی سند کا یہ حال ہے تو میں نہیں کہہ سکتا کہ اسکو معرض استدلال میں کیوں پیش کیا جاتا ہے۔ طرفہ یہ کہ سند تو سند متن میں بھی کلام ہے۔ وہ یہ کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے تراویح پڑھنے کے واقعہ کو چند صحابیوں نے مثلاً حضرت عائشہؓ و حضرت زید بن ثابتؓ و حضرت ابن عباسؓ و حضرت جابرؓ نے پھر ان حضرات میں سے بہت سے لوگوں نے اس واقعہ کو روایت کیا ہے۔ مگر کسی ایک طریق میں بھی یہ لفظ صلی فی رمضان ثمان رکعات والوتر وارد نہیں ہوا۔ صحاح ستہ اور دیگر کتب احادیث اٹھا کر دیکھئے۔ سوائے اس ایک طریق کے اور کسی میں یہ لفظ نہیں ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں ولم ارفی شئی من طرقہ بیان عدد صلوة فی تلک اللیالی لکن روی ابن خزیمة وابن حبان من حدیث جابر بن عبد اللہ الخ۔ اور جابر بن عبد اللہ کی روایت کا صرف ایک ہی طریق ہے۔ دوسرا کوئی طریق اسکا موید بھی نہیں چنانچہ امام طبرانی لکھتے ہیں کہ لا یروی عن جابر بن عبد اللہ الا بهذا الاسناد۔

اور اسکا حال معلوم کر چکے ہو اسلئے اسکا متن بھی بالکل نامقبول اور منکر، قابل احتجاج ہے۔ کمالا بخفی علی من له ادنی المام بالحدیث۔ ایڈیٹر صاحب یاد رہے۔

مشکل بہت پڑیگی برابر کی چوٹ ہے

نہیں دیکھئے کا زرا دیکھ بھال کر

سائب بن یزید کے اثر کے متعلق ہمارا ایڈیٹر صاحب سے یہ سوال ہے کہ

اثر نے منہ نہیں لگایا، یہ حکم تھا تو کیا وجہ ہے کہ خود سائب جو اس

راوی ہیں یہ بیان کرتے ہیں کہ لوگ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں بیس رکعت پڑھتے تھے“ (قیام اللیل ص ۹۱) باوجودیکہ حضرت عمرؓ کا وہ حکم آنحضرت کے فعل کے مطابق بھی تھا (کما زعمتم) پھر تمام صحابہ نے ان کے حکم کی مخالفت کیوں کی؟
اب میں سائب کی دونوں روایتیں نقل کر دیتا ہوں۔

۱:- امر عمر بن الخطاب ابی بن کعب و تمیما الداری ان یقوموا للناس باحدى عشرة رکعة
[حضرت عمرؓ نے ابی بن کعب اور تمیم داریؓ کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو گیارہ رکعتیں پڑھائیں]

۲:- عن السائب انهم كانوا يقومون فی رمضان بعشرين رکعة و یقرئون بالمنین وانهم كانوا یعتمدون علی العصا فی زمان عمر بن الخطاب
[حضرت سائب سے روایت ہے کہ وہ لوگ رمضان میں بیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے اور دوسو آیتیں پڑھتے تھے، اور یہ کہ وہ لوگ حضرت عمرؓ کے زمانے میں لاثیہوں پر ٹیک لگایا کرتے تھے]
اور ایک دوسری روایت اس کے ساتھ ملا لیں۔

۳:- عن عمر انه جمع الناس علی ابی بن کعب فکان یصلی بهم فی شهر رمضان بعشرين رکعة“ الحدیث
[حضرت عمرؓ کے بارے میں روایت ہے کہ انھوں نے ابی بن کعب پر لوگوں کو جمع کیا تو وہ ان کو ماہ رمضان میں بیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے]

لجئے جناب ابی بن کعب جنہیں گیارہ پڑھانے کا حکم تھا وہ بھی بیس پڑھاتے تھے۔ ان باتوں پر نظر رکھتے ہوئے کون کہہ سکتا ہے کہ احدى عشرة کا لفظ صحیح

ہے۔ اسی وجہ سے حنفیہ ابن عبد البر نے فرمایا کہ یہ وہم ہے۔

انعامی اعلان

میں نے گذشتہ سال تمام غیر مقلدوں سے دو سوال کئے تھے۔ آج ایک برس گذر گیا مگر کسی طرف سے کوئی آواز نہیں آئی۔ آج میں پھر اعلان کرتا ہوں کہ کوئی غیر مقلد بھی امور ذیل کے کافی جواب دیدے تو ایک سال تک "القاسم" اسکے نام جاری کرادیا جائیگا۔

(۱) کسی ایک صحیح حدیث سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آٹھ رکعت تراویح پڑھنا ثابت کر دیں۔

(۲) اگر آپ سے تعین رکعات ثابت ہے تو کیا وجہ کہ صحابہ نے پھر ان کے بعد تابعین و اتباع تابعین نے اس پر عمل نہیں کیا۔ اور خواہ مخواہ کوئی بیس کوئی چھبیس کوئی اٹھائیس اور کوئی چالیس کا قائل ہوا۔

(۳) اسکی کیا وجہ کہ جب حضرت عمرؓ نے ابی بن کعب کو آٹھ رکعت پڑھانے کا حکم دیا تو خود ابی نے اس حکم کو توڑ دیا اور بیس پڑھائی اور صحابہ نے ابی کی موافقت کرتے ہوئے بیس پڑھی، اور حضرت کا حکم نہیں مانا۔ حالانکہ تمہارے خیال میں حضرت عمرؓ کا حکم آنحضرت کے فعل کے موافق بھی تھا۔

جواب دینے والے ۲۰ مئی کا الفقیہ سامنے رکھ کر اصل باتوں کے علاوہ دوران کار باتیں نہ لکھیں۔

گرز عشقت خبرے ہست بگوائے واعظ

ورنہ خاموش کہ ایس شورہ فغاں چیزے نیست

ركعات التراويح

المختصر گیارہ سے زیادہ پڑھنا بہت سی روایتوں سے ثابت ہے، اور کوئی صاحب عقل یہ نہیں کہہ سکتا کہ سوائے حضرت عائشہؓ کی گیارہ رکعت والی روایت کے اور سب روایتیں غلط یا مردود ہیں، بلکہ اگر کسی روایت کو ساقط ہی کرنے کی نوبت آئے گی تو گیارہ والی ساقط ہوگی، اس لیے کہ گیارہ سے زیادہ خود حضرت عائشہؓ اور ان کے علاوہ دو صحابی اور بھی ہیں، پس گیارہ سے زیادہ والی کو ترجیح ہونی چاہئے

رکعات التراويح

الحمد لأهله والصلوة على أهلها أما بعد!

اہلحدیث مورخہ ۱۳ فروری میں تراویح کے متعلق دو مضمون شائع ہوئے ہیں۔ دل تو چاہتا تھا کہ ان میں سے کسی کا جواب نہ لکھا جائے، لیکن بعض مقلص احباب کے بے حد اصرار کی وجہ سے مجبور ہونا پڑا۔ اہلحدیث امامہ نگاروں میں یہ بڑا میب ہے کہ نقل عبارت میں خیانت اور بے جا قطع و برید کو بڑا کمال سمجھتے ہیں، اور اس فن میں مشاقی پیدا کرنے کے لیے وہ انتہائی کوشش کرتے ہیں، اس لیے کہ اس کے بغیر ان کی ویسے کاریاں کارگر نہیں ہو سکتیں۔ اور ان کی اس نازیبا حرکت پر ”امام اہلحدیث“ بھی کسی ریمارک کی ضرورت محسوس نہیں کرتا، اس لیے کہ یہ کوئی ترک قرأت فاتحہ یا آمین بالسریا ترک رفع یدین و امثالہا تو ہے نہیں کہ اس کے خلاف آیات و احادیث کا انبار لگا دیا جائے، اور ”کتاب وسنت“ کی روشنی میں اس کا ”خلاف سنت“ اور ”بدعت“ و ”محدث“ ہونا ظاہر کیا جائے، نقل عبارت میں خیانت ہو یا عبارتوں کی بے موقع قطع و برید یا جھوٹا حوالہ یا اس قسم کی کوئی اور حرکت، اس کو اگر ”کتاب وسنت“ سے بے خبر مقلدین ”ایک معیوب فعل اور تعلیمات اسلام کے خلاف اور کید و فریب سمجھتے ہوں تو سمجھا کریں۔ یہ ان کے مقلدانہ خیالات ہیں، ”علماء قرآن و حدیث“، ”مجتہدین امت“ حضرات غیر مقلدین سے پوچھو ضرور اس کی تاکید میں کوئی آیت نازل ہوئی ہوگی، یا اس کی فضیلت و اہمیت کا بیان خاص صحیحین میں ہوگا (معاذ اللہ)، ورنہ کیونکر ممکن ہے کہ حدیث و قرآن کے ایک ایک حرف اور نقطہ پر عمل کرنے والی

جماعت اور ہر اس فعل کے خلاف جس کا ثبوت قرآن و حدیث سے ایک ہنگامہ قیامت برپا کرنے والا گروہ اس فعل کا علی الاعلان مرتکب ہو، اور ”سردار احمدیث“ بھی (جس کو قرآن کریم کے تمام نکات اور رسول پاک ﷺ کا ہر اسوہ تو بڑی چیز ہے قال اقول کے تمام مباحث، اور اشکال اربعہ کی جملہ ضرور، اور ان کے استاج کے تمام شرائط اور قضایا کی سب قسمیں اور بسائط و موجہات کی پوری تعداد اور ان کے نقائص تک ایسے ازبر ہیں جیسے ایک دوئے دو) اپنے نامہ نگاروں کو اس فعل کا مرتکب ہوتے دیکھ کر خاموش رہے۔ حاشا وکلا!

یہی وہ کمال ہے جس کی وجہ سے اہلحدیثوں کے مقابلہ ہر مقلد سپر ڈال دیتا ہے، اس لیے کہ مقلد کے امام نے اس کو یہ فن کہیں نہیں سکھایا اور نہ مقلد کی ”کتب فقہ“ میں ایسا کوئی جزئیہ ملتا ہے، جس میں خیانت فی النقل یا بے موقع قطع و برید کا جواز مذکور ہو۔ اور یہ بتانے کی ضرورت ہی نہیں کہ مقلد دائرہ تقلید سے باہر تو ہو ہی نہیں سکتا۔ میں ان مضمونوں کا جواب لکھنے میں پہلے اسی لیے متامل تھا، لیکن پھر خیال ہوا کہ یہ کیا ضرور ہے کہ جواب ترکیب کی ہی ہو۔ اور اس کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ مشارالہ مضمون نگاران میرے جواب سے متاثر ہو کر اپنی حرکت پر پشیمان ہوں اور حق کی طرف مائل ہوں، اس لیے کہ اس کی توقع صرف اہل انصاف اور حق پسند لوگوں سے ہوتی ہے۔ اتنا ہی بہت کافی ہے کہ ہمارے ناواقف حنفی بھائی جو ان دونوں مضمونوں کو پڑھ کر غلط فہمی میں مبتلا ہوئے ہوں وہ ان دونوں مضمون نگاروں کے کید و فریب کو سمجھ جائیں واللہ ولی التوفیق۔

میں خیال کرتا ہوں کہ تمہید بہت طویل ہو گئی، اس لیے اب اصل مطلب شروع کرتا ہوں، اور دونوں مضمونوں کا جواب اسی ترتیب سے مناسب سمجھتا ہوں جس ترتیب سے وہ شائع ہوئے ہیں۔ پہلا مضمون نور گھر جاکھی کا ہے، جس میں انھوں نے

انہی تک صرف حدیث ما کان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرۃ رکعۃ پر بحث کی، اور لکھا ہے کہ ”میرا دعویٰ ہے کہ یہ حدیث نماز تراویح کے متعلق ہے“ (الہجد یث ۱۳ فروری ۳۱ء، کام ۳)

اور اس کی دلیل میں نمبر وار ۱۶ باتیں لکھی ہیں۔ لیکن ان سولہ باتوں کو اس دعوے پر منطبق کیجئے تو خدا کی شان نظر آتی ہے، ہم ساری باتیں تو نقل نہیں کر سکتے نمونہ کے طور پر دو ایک ملاحظہ ہوں۔

گھر جا کھی کا دعویٰ تو آپ کو یاد ہی ہو گا کہ ”حدیث ما کان یزید الخ نماز تراویح کے متعلق ہے“ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ امام محمد نے فرمایا ہے ”نفل نماز میں قیام دراز کرنا ہمارے نزدیک بہت بہتر ہے کثرت رکوع اور سجود سے“ (الہجد یث ۸۱)

اس دلیل کا انطباق دعویٰ مذکور پر آپ کی سمجھ میں نہ آتا ہو تو آپ کی کوتاہ فہمی ہے اور یقیناً آپ قل اعوذی ہیں۔ سردار الہجد یث اور پنجاب کے رئیس المناطقہ اذیر الہجد یث نے اس دلیل کو اپنے اخبار میں درج کر کے اس پر سکوت کیا ہے، لہذا اس کی صحت میں شبہ نہیں ہو سکتا۔

زیادہ نہیں صرف ایک دلیل اور سنائے دیتا ہوں، اس بات کی کہ یہ حدیث نماز تراویح کے متعلق ہے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ”امام محمد عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی حدیث اور باب کے ختم کرنے پر فرماتے ہیں ہمارا ان سب حدیثوں پر عمل ہے“ (الہجد یث ۸۲)

اور جب امام محمد نے یہ فرما دیا کہ ہمارا ان سب حدیثوں پر عمل ہے تو ثابت ہو گیا کہ یہ حدیث تراویح کے متعلق ہے، اس لیے کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کسی حدیث پر امام محمد کا نفل، وادیر تراویح کے متعلق نہ ہو۔ جل جلالہ!

یہ دلیلیں نمبر ۱۴ اور نمبر ۶ کی ہیں، نمبر ۲ اور ۳ اور ۵ کی بھی یہی نوعیت ہے۔ اس کے علاوہ نمبر ۲ میں ایک نکتہ یہ بھی ہے کہ آپ نے یہی حدیث موطا امام محمد سے نقل کی ہے، مگر ادھوری نقل کی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ پوری حدیث نقل کرنے میں آپ کو یہ اندیشہ منکسر تھا کہ اس سے برابر تین رکعت وتر پڑھنا بھی ثابت ہو جائے گا اس لیے کہ مضمون نگار کے خیال سے اس حدیث میں آنحضرت ﷺ کے دوائی طریقہ کا بیان ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ ”فرق رمضان اور غیر رمضان میں یہ تھا کہ آپ رمضان میں رکعتوں کو طول دیتے تھے (۸/۱) اور (۸/۲) کے آخر میں لکھا ہے کہ ”جب آپ کوئی عمل کرتے تو اس پر ہمیشگی فرماتے“ پس معلوم ہوا کہ حدیث عائشہ میں جو کیا رہ رکعت کا ذکر ہے وہ آنحضرت ﷺ کا دائمی فعل ہے۔ اور اس گیارہ رکعت کے ادا کرنے کا طریقہ اسی حدیث میں خود حضرت عائشہ نے یہ بیان فرمایا ہے:

بصلی اربعاً فلا تسأل عن | آپ ﷺ چار رکعتیں نہایت طویل
حسنہن و طولہن ثم بصلی اربعاً | اور عمدہ پڑھتے تھے اتنی عمدہ اور طویل کہ
فلا تسأل عن حسنہن و طولہن | پوچھو نہ، پھر چار رکعتیں نہایت طویل اور
ثم بصلی ثلاثاً (بخاری بر حاشیہ فتح | عمدہ پڑھتے تھے اتنی عمدہ اور طویل کہ
باری ۱۸۱/۴ موطا امام محمد مصطفائی ص | پوچھو نہ پھر تین رکعتیں پڑھتے تھے]

۱۳۹ جمع الفوائد ص ۱۱۹ موطا مالک مع

تنبیہ (۱۳۲)

یہی وہ فقرہ ہے جس کو مضمون نگار نے نظر انداز کر کے موطا سے ادھوری حدیث نقل کی ہے۔ اب پوری حدیث کا مطلب مضمون نگار کے خیال سے یہ ہوگا آپ رمضان وغیر رمضان میں برابر گیارہ رکعت تراویح پڑھتے تھے اور کبھی اس سے زیادہ نہ کرتے تھے (بلکہ کم بھی نہ کرتے تھے اس لیے کہ اگر کم کریں گے تو گیارہ پر ہمیشگی

نہ رہے گی) اور ان گیارہ رکعتوں کے پڑھنے کا طریقہ یہ تھا کہ پت چار رکعتیں ایسی پڑھتے تھے کہ ان کی خوبی اور درازی کو نہ پوچھو، پھر چار رکعتیں ایسی ہی پڑھتے تھے پھر تین رکعتیں پڑھتے تھے۔ پس معلوم ہوا کہ جس طرح گیارہ رکعت پڑھنا آپ کا دائمی فعل ہے اسی طرح تین رکعت وتر پڑھنا بھی آپ کا دائمی فعل ہے۔

الجھا ہے پاؤں یار کا زلف دراز میں لو خود ہی اپنے دام میں صیاد آگیا اب اگر گھر جا کھی صاحب یہ فرمائیں کہ وتر کی کمی بیشی کی بھی حدشیں ہیں اس لیے تین رکعت کو دائمی کہنے سے ان حدیثوں کا رد لازم آئے گا۔ تو میں عرض کروں گا کہ اسی طرح قیام لیل کے متعلق بھی مختلف روایات ہیں جن میں مختلف تعداد مذکور ہے، پس جناب نے گیارہ رکعت کو دائمی فعل قرار دے کر بقیہ احادیث طیبہ کو کیوں اس بیدروی سے رد کر دیا، سوچ کر جواب دیجئے۔

بڑی کانگل جانا تو آسان بہت ہے جب ناف پہانکے گی تو پھاڑے گی شکم کو گیارہ رکعت پر مواظبت ثابت کرنے کی دھن میں آپ یہ بھول گئے کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت زید بن خالدؓ بلکہ خود حضرت عائشہؓ کی روایات سے بھی گیارہ رکعت سے زیادہ پڑھنا ثابت ہے، اور یہ روایات موطا امام مالک میں گیارہ والی روایت کے متصل ہی مسلسل مذکور ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

فصلی رکعتین ثم رکعتین ثم	[آپؐ نے دو رکعتیں پڑھیں، پھر دو رکعتیں
رکعتین ثم رکعتین ثم رکعتین	پڑھیں، پھر دو رکعتیں پڑھیں، پھر دو
ثم رکعتین ثم اوتر ثم اضطجع	رکعتیں پڑھیں، پھر دو رکعتیں پڑھیں، پھر
حسب انشاء المودن فصلی	دو رکعتیں پڑھیں، پھر آپؐ نے وتر پڑھی،
رکعتین خفینین ثم حرج	پھر آپؐ نے دو رکعتیں پڑھیں، پھر آپؐ نے

فصلی الصبح (موطا ۱۳۳/۱،) پاس مؤذن آئے تو آپ نے دو ہلکی رکعتیں
بخاری ۱، ابوداؤد ۱۳۷/۱) پڑھیں پھر آئے اور فجر کی نماز پڑھائی

اور زید بن خالد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں

فتمام رسول الله ﷺ فصلی رکعتین
طویلین طویلین ثم صلی رکعتین
وهما دون اللین قبلهما ثم صلی
رکعتین وهما دون اللین قبلهما ثم
صلی رکعتین وهما دون اللین قبلهما
ثم صلی رکعتین وهما دون اللین
قبلهما ثم صلی رکعتین وهما دون
الین قبلهما ثم أوتر فتلک ثلاث
عشرة رکعة (موطا ۱۳۳/۱، ابوداؤد ۱۳۷/۱،
معانی الآثار ۱)

رسول اللہ ﷺ کھڑے
ہوئے اور آپ نے دو لمبی رکعتیں
پڑھیں بہت لمبی، پھر دو رکعتیں
ان سے ہلکی پڑھیں، پھر دو
رکعتیں ان سے ہلکی پڑھیں، پھر
دو رکعتیں ان سے ہلکی پڑھیں،
پھر دو رکعتیں ان سے ہلکی
پڑھیں، پھر دو رکعتیں ان سے
ہلکی پڑھیں، پھر آپ نے وتر
پڑھی، تو یہ تیرہ رکعتیں ہوئیں

اور حضرت عائشہ کی روایت یوں ہے:

كان رسول الله ﷺ يصلي بالليل
ثلاث عشرة ركعة ثم يصلي إذا سمع
الداء بالصبح ركعتين خفيفتين
(موطامع تنوير الحوالک ۱۳۲/۱، بخاری ۱)

رسول اللہ ﷺ رات میں تیرہ
رکعتیں پڑھتے تھے، پھر جب اذان
سنے تو فجر کی (سنت) دو ہلکی
رکعتیں پڑھتے تھے

حضرت عائشہ کی ایک روایت ان الفاظ میں بھی وارد ہوئی ہے:

كان يوتر بربع وثلاث وست
ثلاث وثمان وثلاث وعشر

[آپ وتر پڑھتے تھے چار اور تین رکعتوں
سے اور چھ اور تین رکعتوں سے اور آٹھ

وبیان الجواز (فتح الباری ۱۳/۳) حالات اور بیان جواز پر معمول میں ا
حافظ ابن حجر نے حضرت عائشہ کی وہ حدیث جسے ہم نے ابو داؤد کے حوالے
سے نقل کیا ہے ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

وهذا اصح ما وقفت عليه من [میرے علم کے مطابق یہ سب سے صحیح
ذلک وبہ بجمع بین ما اختلف حدیث ہے اور اس سے حضرت عائشہ کی
عن عائشة من ذلک (۱۳/۳) مختلف روایات میں جمع کیا جاسکتا ہے ا
اس تفصیل سے بخوبی واضح ہو گیا کہ گیارہ رکعت پڑھنے کو دائمی فعل بتانا نور
گھر جا کھی صاحب کی کوتاہ نظری، فن حدیث سے ناواقفیت یا تعصب کا نتیجہ ہے۔ اور
یہیں سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ جب حضرت عائشہ کی باہم متخالف روایات اور
ان کے علاوہ دوسرے صحابہ کی اور ان کی روایت کا تضاد وتباہین دفع کرنے کی صحیح
وصواب صورت یہی ہے کہ ان تمام متباہین روایات میں آنحضرت ﷺ کے مختلف
اوقات کی صلوٰۃ اللیل کا بیان ہے، تو ثابت ہو گیا کہ آنحضرت ﷺ کی صلوٰۃ اللیل کی
مختلف اوقات میں مختلف تعداد درہی ہے اور حضرت عائشہ کی روایت میں بعض (یا زیادہ
سے زیادہ اکثر) اوقات کا بیان ہے، پس بیس رکعت والی روایت حضرت عائشہ کی اس
روایت کے معارض نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ حضرت عائشہ نے ہمیشہ کا تو یہ حال بیان
نہیں کیا ہے، پس ممکن ہے کہ جیسے کبھی تیرہ پڑھی ہے ایسے ہی کسی وقت بیس بھی پڑھی
ہو۔ اسی نکتہ کو علامہ عبدالحی لکھنوی نے التعليق الممجد میں بایں الفاظ ذکر کیا ہے:

وههنا الجمع ممكن بأن يحمل حديث عائشة على أنه إخبار عن حالة الغالب كما صرح به في شرح الموطأ وغیره وبحمل [یہاں جمع اس طرح ممکن ہے کہ حدیث
عائشہ کو اس بات پر محمول کیا جائے کہ وہ
اکثر حالات کا بیان ہے جیسا کہ شرح
موطأ میں اس کی تصریح ہے، اور نہ یہ

حدیث ابن عباس علیٰ اَنہ کان ذلک احیاناً (۴۱۱)
ابن عباسؓ اس سورت پر محمول کی جائے
کہ ایسا کبھی کبھی ہوتا تھا

میری اس تقریر سے ثابت ہو گیا کہ نور گھر جا کھی نے نمبر ۱۰، ۱۲، ۱۳ و ۱۶ میں جس معارضہ کا ذکر کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ ایک لطف کی بات یہ ہے کہ نور گھر جا کھی نے نمبر ۱۶ میں التعلیق المجید کے حوالہ سے معارضہ کا ذکر کیا ہے، لیکن اس کی عبارت منقولہ کے بعد ہی اسی کتاب میں اس معارضہ کا غلط ہونا علامہ لکھنوی نے ظاہر کر دیا ہے، اس کو نور صاحب ہضم کر گئے اور ڈکار تک نہ لی۔ میں پوری عبارت نقل کر دیتا ہوں تاکہ الہدیت مضمون نگار کی دیانت داری یا بددیانتی اچھی طرح منکشف ہو جائے:

وقال جماعة من العلماء منهم الزيلعي وابن الهمام والسيوطي والزرقاني ان هذا الحديث مع ضعفه معارض بحديث عائشة الصحيح في عدم الزيادة على إحدى عشرة ركعة فيقبل الصحيح وي طرح غيره. وفيه نظر إذ لا شك في صحة حديث عائشة وضعف حديث ابن عباس لكن الاخذ بالراجح وترك المرجوح انما يتعين إذا تعارضا تعارضاً لا يمكن الجمع وههنا [زيلعي، ابن الهمام، سيوطي اور زرقاني وغيرہ کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ یہ حدیث باوجود ضعیف ہونے کے گیارہ رکعت سے زیادہ نہ پڑھنے کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی صحیح حدیث کے معارض ہے، پس صحیح کو قبول کیا جائے گا اور غیر صحیح کو چھوڑ دیا جائے گا۔ مگر یہ بات محل نظر ہے اس لیے کہ حدیث عائشہؓ کی صحت اور حدیث ابن عباسؓ کے ضعف میں کوئی شک نہیں ہے لیکن راجح کو اختیار کرنا اور مرجوح کو ترک کر دینا محض ایسے تعارض کے وقت ہوگا جس میں

الجمع ممکن بأن يحمل حديث عائشة الخ (۳۱۱)
 جمع کا امکان ہی نہ ہو، حالانکہ یہاں جمع ممکن ہے اور یہ کہ حدیث عائشہ کو محمول کیا جائے الخ]

گفتگو دور نکل گئی، اصل بحث تو یہ ہے کہ حدیث عائشہ ما کان رسول اللہ ﷺ یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدى عشرة رکعة [رسول اللہ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے] تراویح کے متعلق ہے۔ نور گھر جا کھی کا یہ دعویٰ تھا اور وہ اس کی دلیل ذکر کر رہے تھے، لیکن ہمارے سابق بیان سے آپ کو معلوم ہوا ہوگا کہ انھوں نے سوائے غیر متعلق باتوں کے کوئی دلیل ذکر نہیں کی۔ ہاں نمبر ۱۱۴ اور ۱۵ کو دیکھ کر ایک ناواقف آدمی کو دھوکہ ہو سکتا ہے کہ یہ نور گھر جا کھی کے دعویٰ کی دلیل ہے۔ نور گھر جا کھی لکھتے ہیں: ”علامہ محمد بن اشیر الجزری المتوفی ۶۰۶ھ اپنی کتاب مجمع الزوائد اور علامہ حافظ نور الدین المتوفی ۹۰۷ھ اپنی کتاب جمع الفوائد ص ۱۱۸ پر اس طرح باب باندھتے قیام رمضان والتراتیل اور اس کے تحت میں یہی عائشہ صدیقہؓ کی حدیث نقل فرمائی ہے، جس سے ثابت ہوا کہ ان کے نزدیک بھی یہ حدیث تراویح کے متعلق ہے (الہمدیث ۹۱) سبحان اللہ تحقیقات کا دریا بہا دیا ہے۔ محمد بن اشیر الجزری کی مجمع الزوائد اور نور الدین کی جمع الفوائد، قربان جائے آپ کی ہمدانی کے اور نہ صرف آپ کی ہمدانی کے بلکہ آپ کے امام و سردار کی وسعت معلومات کے بھی! آپ ہی دونوں کے سے ایک محقق ”یا غیر مقلد مجتہد“ مورخ نے یہ شعر تصنیف فرمایا تھا۔

چہ خوش گفت است ”سعدی“ در ”زینبا“ ألا یا أيہا الساقی أدر کما ساء و ناولہا
 خطبہ کی کتاب ہاتھ میں لے کر آٹھویں دن خطبہ پڑھ دینا یا اردو میں انارپ
 شاپ چند کلمات کہہ دینا اور چیز ہے اور علمی تحقیقات اور شے ہے، اس کے لیے بڑی

دیدہ ریزی اور دماغ کاوی کی ضرورت ہوتی ہے، آپ کو اور آپ کے امام مولانا ثناء اللہ کو معلوم ہونا چاہئے کہ محمد بن اشیر الجزری ایک اسم بے مسمی ہے، ابن اشیر کے نام سے تین شخص مشہور اور صاحب تصنیف ہیں، ۱- مبارک بن الاشیر جن کی جامع الاصول ہے، ۲- علی بن الاشیر جن کی تاریخ کامل وغیرہ ہے، ۳- نصر اللہ بن الاشیر جن کی المثل السائر ہے۔ ان میں کسی کا نام بھی محمد نہیں ہے، پھر ان میں کسی کی کوئی کتاب مجمع الزوائد نامی نہیں ہے۔ بلکہ مجمع الزوائد حافظ نور الدین البیہقی کی تصنیف ہے جن کا نام نور گھر جا کھی نے نمبر ۱۵ میں لیا ہے۔ اسی طرح حافظ نور الدین مذکور کی کوئی کتاب جمع الفوائد نامی نہیں ہے، بلکہ جمع الفوائد محمد بن الطاہر الرودانی المتوفی ۱۰۹۳ھ کی ہے۔ نور صاحب! تم نے دیکھا کہ تم نے اس ایک عبارت میں کتنی غلطیاں کی ہیں اور تمہارے امام و سردار کو مطلقاً احساس نہ ہوا۔ یہیں سے آپ حضرات کے اجتہاد کی حقیقت بھی منکشف ہو جاتی ہے، اللہ اکبر! جن لوگوں کو ایسی معمولی باتوں تک کی خبر نہ ہو اور جن کی کوتاہ نظری کا یہ حال ہو وہ مسائل دین میں اجتہاد کا خواب دیکھنے لگ جائیں، اور کتاب و سنت سے استنباط و استخراج کے مدعی بن بیٹھیں، یا للعجب ولصیعة الادب!

عجب تیری قدرت عجب تیرا کھیل چھچھوند لگاوے چنبیلی کا تیل یہ تو نور صاحب کی وسعت معلومات کا ایک ادنیٰ نمونہ تھا، اب ذرا ان کی ایمانداری و دیانت کا بھی جائزہ لیجئے، آپ فرماتے ہیں ”جمع الفوائد جلد ۱ صفحہ ۱۱۸ پر اس طرح باب باندھتے ہیں قیام رمضان والتراویح اور اس کے تحت میں یہی حدیث عائشہ صدیقہ کی نقل فرمائی ہے“ توبہ توبہ! خدا سے ڈرا اگر تم آٹھ رکعت تراویح ثابت نہ کر سکو گے تو خدا تم سے مواخذہ نہ کرے گا، لیکن اس دغا و فریب سے تمہاری عاقبت خراب ہوگی۔

ناظرین! (الف) جمع الفوائد ج ۱ ص ۱۱۸ پر اس ترجمہ باب کی پوری عبارت یہ ہے ”قیام رمضان و التراویح و غیر ذلک“ یعنی قیام رمضان اور تراویح اور ان دونوں کے علاوہ کا بیان، نور گھر جا کھی نے وغیر ذلک کا لفظ اڑا دیا، اس لیے کہ اس کو نکل کر نا ان کے لیے مضر تھا۔

(ب) نور کے لفظوں سے مفہوم ہوتا ہے کہ اس باب میں صرف یہی ایک حدیث ذکر کی گئی ہے، حالانکہ یہ غلط ہے اس باب میں بکثرت حدیثیں اور آثار صحابہ منقول ہیں، جن میں بیس رکعت کے آثار بھی مذکور ہیں۔

اتنا بتانے کے بعد اب میں عرض کرتا ہوں کہ نور گھر جا کھی کی یہ دلیل محض غلط ہے، اس لیے کہ دلیل کی صحت دوا مروں پر مبنی ہے۔ ۱- ترجمہ باب کی عبارت صرف اتنی ہو جتنی اس نے نقل کی ہے، ۲- اس باب میں صرف یہی ایک حدیث ہو۔ اور میں بتا چکا ہوں کہ ان دونوں میں سے کوئی بات بھی نہیں ہے، پس دلیل کا غلط ہونا ظاہر ہے۔ میں نے دلیل کی صحت کو ان دوا مروں پر موقوف اس لیے کہا کہ اگر ترجمہ باب کی عبارت اتنی نہ ہو بلکہ وغیر ذلک کا لفظ بھی ہو تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ حدیث اسی چیز کا بیان ہے جو قیام رمضان و تراویح کے علاوہ ہے، آخر اس کی کیا دلیل ہے کہ یہ تراویح ہی کا بیان ہے۔ اور اگر صرف ایک وہی حدیث باب میں نہ ہو بلکہ اور احادیث و آثار بھی ہوں تو کچھ ضرور نہیں کہ یہی حدیث تراویح کے متعلق ہو، بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ کسی اور چیز کے متعلق ہو اور تراویح کے متعلق کوئی اور حدیث یا اثر ہو۔ بہر حال نور گھر جا کھی کا مدعی تو یہاں سے حاصل نہ ہوا۔ البتہ اس ترجمہ باب سے ان لوگوں کی تائید نکلتی ہے جو اسکے قائل ہیں کہ تراویح و قیام رمضان متحد نہیں ہیں۔ اس لیے کہ عطف مغایرت کو چاہتا ہے اور یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ تراویح و قیام رمضان کے علاوہ کوئی اور چیز بھی اس طرح کی ہوتی ہے جس کو غیر ذلک سے تعبیر فرمایا۔

اب اس کے بعد نور گھر جا کھی کا ایک اور ملاحظہ ملاحظہ ہو کہ یہ باب تو منعقد کیا ہے صرف صاحب جمع الفوائد نے مگر انھوں نے نمبر بڑھانے کے لیے مجمع الزوائد کا بھی نام لیا ہے، حالانکہ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ مجمع الزوائد آنکھ سے دیکھی بھی نہیں ہے۔

ناظرین! اب تک میں نے جتنے نمبروں کا ذکر کیا ہے آپ نے دیکھا کہ کسی سے اس حدیث کا تراویح کے متعلق ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اب صرف ایک بات رہی جاتی ہے کہ مولانا عبدالحی رحمۃ اللہ علیہ نے حاشیہ موطا میں قیام شہر رمضان کی بابت لکھا ہے: ویسمى التراویح، اس کی نسبت آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ یہ تنہا مولانا کی رائے ہے، ورنہ دوسرے حفاظ و محدثین قیام رمضان و صلوٰۃ رمضان کو تراویح سے عام مانتے ہیں اور تراویح کو ان دونوں سے خاص۔ اور اس کی تعریف کرتے ہیں:

الصلوة فی الجماعة فی یعنی رمضان کی راتوں میں (نفل) نماز با لیالی رمضان جماعت کا نام تراویح ہے (فتح الباری ۴/۱۷۸)

اگر تراویح کی اس تعریف کو صحیح ماننے تو حدیث عائشہ کو تراویح کے متعلق ماننا بدلتہ غلط معلوم ہوتا ہے۔ میں نے جن محدثین کی طرف اشارہ کیا ہے ان میں ایک سیوطی ہیں جو تنویر الحوالک میں لکھتے ہیں:

قال النووی: المراد بقیام رمضان یعنی نووی کی رائے ہے کہ قیام رمضان صلوٰۃ التراویح، وقال غیرہ: سے تراویح مراد ہے لیکن ان کے علاوہ لیس المراد بقیام رمضان صلوٰۃ التراویح بل مطلق الصلوٰۃ اور لوگ کہتے ہیں کہ خاص نماز تراویح نہیں بلکہ مطلق نماز (نفل) جس پر قیام الحاصل بہا قیام اللیل (۱۳۵/۱) اللیل صادق ہو۔

حافظ ابن حجر نے فتح الباری ۴/۱۷۸ میں نووی کا قول نقل کر کے اس کا ایسا

مطلب بیان کیا ہے کہ ان میں اور ان کے غیر میں اختلاف باقی نہیں رہ جاتا اور اسی سے خود ابن حجر کی ذاتی رائے بھی معلوم ہو جاتی ہے، فرماتے ہیں:

ذكر النووي أن المراد بقيام
رمضان صلوة التراويح يعني أنه
يحصل بها المطلوب من القيام
لا أن قيام رمضان لا يكون إلا بها
یعنی نووی نے یہ جو کہا کہ قیام رمضان سے
تراویح مراد ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ
نماز تراویح ادا کرنے سے بھی قیام رمضان
پر جس ثواب کا وعدہ ہے مل جاتا ہے

نووی کا یہ مطلب نہیں ہے کہ قیام رمضان بغیر تراویح کے متحقق ہی نہ ہوگا۔
حافظ نے اس کے بعد اس شخص پر جس کا یہ خیال ہے کہ قیام رمضان سے اتفاقاً تراویح
مراد ہے اظہار تعجب کیا ہے۔ بات بس اتنی ہے کہ قیام رمضان تراویح و تہجد دونوں پر
صادق ہے، یعنی ان میں سے جس کو کر لیا تو قیام رمضان متحقق ہو جائے گا، اس لیے کبھی
قیام رمضان بول کر تراویح مراد لے لیتے ہیں اور کبھی تہجد۔ مولانا ثناء اللہ کی خاطر سے
یوں کہہ لیجئے کہ قیام رمضان و تراویح میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، پس ہر
تراویح پر قیام رمضان صادق ہوگا و لا عکس، یعنی یہ ضروری نہیں کہ ہر قیام رمضان
تراویح ہو۔ پس جب یہ معلوم ہو گیا تو میں کہتا ہوں کہ جب ابو مسلمہ راوی نے حضرت
عائشہؓ سے رسول اللہ ﷺ کے قیام رمضان کی بابت سوال کیا تو انھوں نے سمجھا کہ
یہ سائل رسول اللہ ﷺ کی نماز تہجد کی بابت پوچھنا چاہتا ہے کہ وہ تعداد میں عام
مہینوں کے موافق ہوتی تھی یا چونکہ رمضان میں عبادت کا زیادہ اہتمام ہوتا ہے اس
لیے اس کی تعداد بڑھ جاتی تھی، تو حضرت عائشہ صدیقہؓ نے فرمایا کہ نہیں سال کے اور
مہینوں کی طرح اس ماہ میں بھی گیارہ سے زیادہ تہجد نہیں پڑھتے تھے۔ اس کا قرینہ یہ
ہے کہ تہجد ہی وہ نماز ہے جس کو رمضان و غیر رمضان دونوں میں پڑھا جاتا ہے،
برخلاف تراویح کے کہ وہ مخصوص بر رمضان ہی ہے۔ دوسرا قرینہ یہ ہے تہجد ہی وہ نماز

ہے کہ جو سونے کے بعد پڑھی جاتی ہے، قال الطبری:
 التہجد السہر بعد نومة ثم یعنی تہجد سونے کے بعد جاگنے کا نام ہے
 سافہ عن جماعة من السلف اور ایک جماعت سلف نے یہی اس کی
 (فتح ۲۴) شرح کی ہے

جاگنے سے مطلق جاگنا مراد نہیں ہے، بلکہ نماز کے لیے چنانچہ ومن الليل
 فتہجد بہ کی تفسیر کی گئی ہے: اسہر للصلاة یعنی نماز کے لیے جاگ (فتح ۲۴) اور
 ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز تہجد کے لیے اس وقت اٹھتے تھے جب
 مرغ بولتا تھا (بخاری) جب معلوم ہوا کہ تہجد سونے کے بعد پڑھی جاتی ہے تو اب سنئے
 کہ اس حدیث عائشہ کے آخر میں یہ بھی ہے:

یا رسول اللہ انا ما قبل ان توتر یعنی کیا آپ وتر سے پہلے سو جاتے ہیں
 اس سے معلوم ہوا کہ جو نماز آپ سونے کے بعد پڑھتے تھے اس کا ذکر کر
 رہی ہیں اور وہ تہجد ہے۔ اور تراویح تو سونے سے پہلے پڑھی جاتی ہے اور پڑھی جاتی
 تھی۔ خود نبی کریم ﷺ نے تین دن جو باجماعت تراویح ادا کی وہ اول شب میں
 پڑھی ہے، حضرت ابوذر کا بیان ہے کہ پہلے دن تہائی رات جانے پر نماز ختم ہوئی،
 دوسرے دن آدھی رات جانے پر، اور تیسرے دن تو ہم کو اندیشہ ہونے لگا تھا کہ سحری
 فوت ہوئی (صحاح ستہ باستثنائے بخاری و أخرجه الطحاوی ایضاً فی شرح
 الآثار اور اسی مضمون کو حضرت نعمان بن بشیر نے بھی بیان کیا ہے) (تحفۃ الاختیار ص
 ۱۸۸)

کثرت سجود افضل ہے یا طول قیام | اصل بحث تو ختم ہو گیا لیکن چند باتیں ابھی
 اور قابل گزارش ہیں:

۱۔ نور گھر جا کھی نے لکھا ہے کہ بجائے کثرت رکوع کے قیام دراز کرنا بہتر

ہے (المحدث ۸/۱) لیکن یہ حکم علی الاطلاق صحیح نہیں ہے، اور حدیث صحیح کے خلاف ہے، حضرت ثوبانؓ سے روایت ہے افضل الاعمال كثرة السجود (مسلم) اور بہترے صحابہ کا یہی مسلک ہے کہ کثرت رکوع وسجود افضل ہے، حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ذهب كثير من الصحابة وغيرهم الى أن كثرة الركوع والسجود افضل (فتح ۱۳/۳)

۲۔ اس مطلب کے لیے کہ قیام دراز کرنا بہتر ہے نور نے امام محمد کی یہ عبارت نقل کی ہے:

طول القيام في صلاة التطوع [نفل نماز میں قیام دراز کرنا ہمارے
احب الينا من كثرة الركوع نزدیک کثرت رکوع وسجود سے بہتر ہے
والسجود وكل ذلك حسن اور یہ سب اچھا ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا
وهو قول ابي حنيفة قول ہے]

اور اس کے بعد چالاکی یہ کی ہے کہ کل ذلك حسن کا ترجمہ کرنا چھوڑ دیا ہے، اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ کثرت رکوع وسجود اور طول قیام دونوں اچھا ہے۔

۳۔ نور نے لکھا ہے کہ امام محمد عائشہ صدیقہؓ کی حدیث اور باب کے ختم کرنے پر فرماتے ہیں: بهذا كله ناخذ، میں کہتا ہوں کہ باب کے ختم پر ضرور یہ عبارت ہے لیکن یہ جھوٹ ہے کہ حدیث کے ختم کرنے پر یہ عبارت ہے۔ پھر اس عبارت کا جو مطلب نور صاحب سمجھے ہیں وہ بھی صحیح نہیں ہے، امام محمد گیارہ رکعت پڑھنے کو نہیں کہتے کہ اس پر ہمارا عمل ہے بلکہ انھوں نے خود اس کو صاف کر دیا ہے کہ:

بهذا كله ناخذ لا بأس بالصلاة [یعنی ان سب باتوں پر ہمارا عمل ہے کہ
فی شهر رمضان أن يصلي الناس رمضان میں نفل نماز باجماعت پڑھنے
تطوعاً بامام لأن المسلمين میں ہرج نہیں ہے، اس لیے کہ مسلمانوں

اجمعوا علی ذلک وراؤہ نے اس پر اتفاق کیا ہے اور اس کو اچھا
حسناً سمجھا ہے

اس عبارت سے صاف ہو گیا کہ وہ گیارہ رکعت کو اپنا عمل نہیں کہتے، بلکہ
نفس تراویح باجماعت کو اپنا عمل بتاتے ہیں۔ اور اسی عبارت سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ
اس عبارت کا تعلق حضرت عمرؓ کے اس اثر سے ہے جو جماعت تراویح قائم کرنے کی
بابت ہے، اور وہ اس عبارت سے پہلے اس کے متصل ہی مذکور ہے، اس پوری تقریر
سے معلوم ہوا کہ اس نمبر میں نور نے تین مغالطے دیئے ہیں اور اس کے پہلے چھ
مغالطے اور مذکور ہو چکے ہیں۔

۴- دسواں مغالطہ یہ ہے کہ نور نے مصابیح کی اس عبارت ثم اوتر بثلاث
کا ترجمہ یوں کیا ہے: ”پھر تین عدد وتر پڑھائے (المجدیث ۸/۲) حالانکہ اوتر
بثلاث کا سیدھا اور صاف مطلب یہ کہ تین رکعت وتر پڑھی، مگر یہ لکھ دینے سے تین
رکعتیں وتر کی ثابت ہوئی جاتی تھیں، اس لیے ”تین رکعت“ کے بجائے ”تین عدد“
لکھا۔ مگر ناواقف مضمون نگار نے یہ سمجھا کہ یہ حدیث لا وتر الا فی لیلة کے خلاف
ہو جائے گا۔ افسوس! کہ سرور کائنات ﷺ تو ارشاد فرمائیں کہ ایک رات میں دو عدد
وتر نہیں۔ اور ان کی حدیثوں پر عمل کرنے کی سب سے بڑی دعویٰ جماعت اور ان کی
اطاعت و فرمانبرداری میں اپنے کو پیش پیش قرار دینے والا گروہ ایک رات میں تین
تین عدد وتر کا قائل ہو انا لله وانا الیہ راجعون۔

۵- گیارہواں اور بارہواں مغالطہ یہ ہے کہ فتح القدیر اور نصب الراية کی
عبارت میں متفق علی ضعفہ کے فقرہ کو بیس والی حدیث پر چسپاں کیا ہے، حالانکہ
یہ فقرہ ان کتابوں میں ابوشیبہ راوی کے متعلق لکھا گیا ہے، چنانچہ زیلعی کی عبارت یوں
ہے:

وہو معلول بابی شیبہ ابراہیم | اور وہ امام ابو بکر بن ابی شیبہ کے والد
بن عثمان جد الامام ابی بکر بن شیبہ ابراہیم بن عثمان کی ماں سے معلول
ابی شیبہ وہو متفق علی ضعفہ ہے، ان کے ضعف پر اتفاق ہے اور ان
ولینہ ابن عدی فی الکامل عدی نے کامل میں ان کی تضعیف کی ہے |

۶- تیرہواں، چودہواں اور پندرہواں مغالطہ یہ ہے کہ نور نے قیام بابت
نمبر ۷ و ۸ و ۹ سیوطی کے حوالہ سے نقل کر کے ثابت کرنا چاہا ہے کہ ان کے نزدیک بھی یہ
حدیث تراویح کے متعلق ہے، حالانکہ یہ بالکل مجھوٹ ہے، سیوطی کا تو یہ مسلک ہے کہ
تراویح کا حضرت عمرؓ سے پہلے وجود ہی نہ تھا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: الذی وردت بہ
الاحادیث الامر بقیام رمضان من غیر تخصیص بعدد، اور اس
سے بھی صاف لگتے ہیں:

وذلك صريح في أنها لم تكن | وہ اس بابت صریح ہے کہ تراویح رسول
في عهد رسول الله ﷺ وقد الله ﷺ کے عہد میں نہیں تھی، امام
نص على ذلك الامام الشافعي شافعی اور بہت سے ائمہ نے اس کی
و صرح به جماعات من الائمة تصریح کی ہے، انھیں میں شیخ عزالدین
منهم الشيخ عزالدین بن عبد بن عبد السلام ہیں، انھوں نے بدعت کو
السلام حيث قسم البدعة الى پانچ قسموں میں تقسیم کیا ہے اور بدعت کو
خمسة اقسام وقال مثال مندوبہ کی مثال میں نماز تراویح کو پیش
المندوبة صلوة التراويح اه کیا ہے |

جب یہ معلوم ہو چکا تو اب سنئے کہ سیوطی کا منشا یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی
اس حدیث سے ثابت ہے کہ حضرت رمضان میں بھی گیارہ سے زیادہ نیتیں پڑھتے تھے
اور گیارہویں تہجد ہے جو غیر رمضان میں پڑھتے تھے، پس معلوم ہوا کہ آپ تراویح

نہیں پڑھتے تھے ورنہ ضرور گیارہ سے زیادہ رکعتیں ہوتیں سیوٹی کا یہی منشا ہے۔
حدیث بست تراویح چونکہ نور صاحب نے بیس رکعت تراویح والی حدیث کا اپنے
 مضمون میں بار بار نام لیا ہے اور اس کا ضعف بھی ظاہر کیا ہے، اس لیے بہت اختصار
 کے ساتھ اس کے متعلق بھی کچھ لکھنا ضروری خیال کرتا ہوں، پوری تفصیل میرے
 رسالہ تراویح میں ہے جو ابھی غیر مطبوع ہے (۱)۔

بیس رکعت والی حدیث حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور
 اس کے الفاظ یہ ہیں:

ان رسول اللہ ﷺ کان یصلی یعنی رسول اللہ ﷺ رمضان میں بیس
 فی رمضان عشرين رکعة والوتر رکعتیں وتر کے ماسوا پڑھتے تھے
 اس حدیث کی لوگوں نے تضعیف کر دی ہے، اور اس کے ضعف کو فی الجملہ
 ہم بھی تسلیم کرتے ہیں، لیکن ہم کو اس رائے سے اتفاق نہیں ہے کہ ضعف کی وجہ سے
 اس پر عمل بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے کہ کسی ضعیف حدیث پر عمل کرنا اس وقت قابل
 اعتراض ہوتا ہے جب وہ کسی صحیح حدیث سے اس طرح ٹکرائے کہ اس ضعیف پر عمل
 کرنے سے صحیح کا رد اور ترک لازم آوے، اور یہاں یہ بات مفقود ہے اس لیے کہ اس
 کے مقابلہ میں کوئی ایسی حدیث نہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے
 ہمیشہ بلا ناغہ گیارہ رکعت تراویح پڑھی ہے، بلکہ ہر حدیث میں صرف بعض اوقات کا
 حال بیان ہوا ہے جیسا کہ گزشتہ صفحات میں تفصیل مذکور ہوا، پس ممکن ہے کہ اس
 حدیث میں ان بعض اوقات کا حال مذکور ہو جو گیارہ والی اوقات کے علاوہ ہیں۔ اس
 بحث کو علامہ عبدالحی لکھنوی نے التعلیق المجدد میں ذکر کیا ہے، اصل عبارت مع ترجمہ
 گزر چکی ہے۔ یہ تو اس وقت ہے جب حدیث عائشہ اور ابن عباس دونوں کو تراویح

(۱) یہ رسالہ چھپ چکا ہے اور اب تک اس کے کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں (مرتب)

کے متعلق تسلیم کر لیا جائے، اور اگر حضرت عائشہ کی حدیث تہجد کے باب میں ہو تو حدیث ابن عباس کا اس سے معارض نہ ہونا بالکل ظاہر ہے بیان کی حاجت نہیں ہے۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ صرف حدیث کا ضعیف ہونا اس کے متروک العمل ہونے کے لیے کافی نہیں جب تک وہ صحیح کے معارض نہ ہو۔

اب اخیر میں حضرات غیر مقلدین کے امام و پیشوا، شیخ الاسلام و مجدد وقت علامہ ابن تیمیہ کی گرانمایہ تحقیق پیش کر کے نور صاحب کا جواب ختم کرتا ہوں:

اعلم أنه ﷺ لم يوقت في التراويح عدداً معيناً بل كان لا يزيد في رمضان ولا في غيره على ثلث عشرة ركعة لكن كان يطيل الركعات فلما جمعهم عمر على أبي كان يصلي بهم عشرين ركعة ثم يوتر بثلاث وكان يخفف القراءة بقدر ما زاد من الركعات لأن ذلك اخف على المأمومين من تطويل الركعات ثم كان طائفة من السلف يقومون بأربعين ركعة ويوترون بثلاث وآخرون بست وثلاثين ويوترون بثلاث وهذا كله حسن سائغ ومن ظن أن قيام

[معلوم ہو کہ آپ نے تراویح کا کوئی عدد معین نہیں فرمایا ہے، بلکہ آپ رمضان وغیر رمضان میں تیرہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، لیکن رکعتیں دراز فرمایا کرتے تھے، پھر جب حضرت عمرؓ نے لوگوں کو ابیؓ پر جمع کیا تو وہ بیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے پھر تین رکعتیں وتر کی پڑھتے تھے، اور جس قدر رکعتیں زیادہ ہوتی تھیں اسی قدر قراءت ہلکی کیا کرتے تھے، کیونکہ یہ مقتدیوں کے لیے رکعتوں کو دراز کرنے سے زیادہ آسان ہے، پھر سلف میں سے کچھ لوگ چالیس رکعتیں پڑھتے تھے اور تین رکعتیں وتر پڑھتے تھے، اور دوسرے لوگ چھتیس پڑھا کرتے تھے اور تین رکعتیں وتر

رمضان فیہ عدد معین موقت عن پڑھتے تھے اور یہ سب بہتر اور جائز ہے
النسی مدنی ولا بنقص فقد أخطأ اور جو یہ سمجھتا ہے کہ آنحضرتؐ سے تراویح
(تحفۃ الاخیار ص ۱۹۷) کے باب میں کوئی معین عدد ثابت ہے جو
کم و بیش نہیں ہو سکتا وہ غلطی پر ہے [



دوسرا مضمون فضل الرحمن صاحب مبارکپوری کا بعنوان ”المصباح فی رکعات
التراویح“ شائع ہوا ہے، اس مضمون میں تمام تراویح سے بحث کی گئی ہے، مضمون نگار کا
دعویٰ ہے کہ تراویح مع وتر کے گیارہ رکعت مسنون ہے، حضرت عمرؓ کے عہد میں صحابہ
کرام بحکم امیر المؤمنین گیارہ ہی رکعت پڑھتے تھے، اور اس کے بعد یہ اثر نقل کیا ہے:
عن السائب أنه قال أمر عمر بن الخطاب ابی بن کعب و تمیم الداری
أن یقوموا للناس بإحدى عشرة رکعة“ اور اسناد کی تصحیح نقل کر کے چلتے ہو گئے
ہیں، حالانکہ اصول حدیث کی رو سے اس اثر میں ایک بڑی زبردست بحث ہے؛
ضرورت تھی کہ مضمون نگار صاحب تصفیہ کرنے کے بعد آگے بڑھتے۔ میں اس بحث کو
تفصیل کے ساتھ لکھتا ہوں، امید ہے کہ محدث مبارک پوری ان گنتیوں کو سلجھانے کی
زحمت گوارا کریں گے۔

گیارہ والے اثر میں اصولی بحث | اس اثر کا متن دو وجہوں سے مضطرب ہے:
وجہ اول۔ اس اثر کو سائب بن یزید سے دو شخص روایت کرتے ہیں: ۱۔ محمد
بن یوسف، ۲۔ یزید بن خصیفہ۔ اور محمد بن یوسف کے متعدد شاگرد ہیں۔ مالک،
عبد العزیز بن محمد، محمد بن اسحاق، یحییٰ بن سعید قطان اور ایک پانچویں شخص۔ ان میں
تین یعنی مالک اور عبد العزیز بن محمد اور یحییٰ بن سعید قطان گیارہ رکعت ذکر کرتے ہیں، اور محمد
بن اسحاق تیرہ رکعت کہتے ہیں، اور پانچویں صاحب نہیں رکعت فرماتے ہیں۔ اور

یزید بن خنیفہ کے تین شاگرد ہیں (فیما وقف) ابن ابی ذئب (۱) محمد بن عوف بن ابی
کثیر اور امام مالک، اور یہ تینوں بالاتفاق بیس رکعت روایت کرتے ہیں۔ اب منع
کرنے کی کوشش کی جائے تو اس کی صورتیں ہیں ترجیح یا منع۔ پس اگر پہلی صورت
اختیار کی جائے تو یزید کے طریق کو ترجیح ہونی چاہئے، اس لیے کہ ان کے تمام شاگرد
متفق اللفظ ہیں، برخلاف محمد بن یوسف کے کہ ان کے شاگردوں کا بیان مختلف ہے،
اور ان کے شاگردوں میں سے بھی ایک نے بیس ہی بیان کیا ہے۔ اور اسی کی تائید
مالک کے دو اور اثروں سے بھی ہوتی ہے، جس کو انھوں نے یحییٰ بن سعید و یزید بن
رومان سے روایت کیا ہے، اور یہ دونوں مرسل نہایت قوی ہیں۔ اور حافظ ابن عبد البر
نے بھی محمد بن یوسف کے اسی شاگرد کی روایت کو ترجیح دی ہے، جو بیس روایت کرتا ہے
روی غیر مالک فی هذا الحديث احدى وعشرون وهو الصحيح
(زرقانی)

اور اگر جمع کی صورت اختیار کی جائے تب تو ہر ایک طریق کو صحیح ماننا لازم ہوگا
اور امام بیہقی، حافظ ابن حجر، علامہ ابن عبد البر، زرقانی، قسطلانی، سیوطی، امام شعرانی
وغیرہم کا یہی مسلک ہے، اور ان تمام حضرات کے ارشادات کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے وہ
لوگ گیارہ رکعت پڑھتے، اس کے بعد بیس رکعت تراویح اور وتر پڑھنے لگے، لہذا
گیارہ رکعت اور بیس رکعت کی دونوں روایتیں صحیح ہیں۔ میں صرف سنن بیہقی کی
عبارت پر اکتفا کرتا ہوں، دیگر حضرات کی عبارتیں دیکھنا ہوں تو میرا رسالہ تراویح
ملاحظہ کیجئے، بیہقی کہتے ہیں:

ويمكن الجمع بين الروایتين [دونوں روایتوں میں جمع ممکن ہے، اس

(۱) أما رواية ابن أبي ذئب فأخبر بها البيهقي في السنن الكبرى، وأما طريق ابن
جعفر فأخبر بها البيهقي أيضاً في المعرفة، وأما طريق مالک فذكرها ابن حجر
في الفتح تعليفاً

فبانہم کانوا یقومون باحدی طرح کہ وہ لوگ گیارہ رکعتیں پڑھتے
عشرۃ ثم کانوا یقومون بعشرین تھے پھر بیس رکعتیں تراویح اور تین
ویوترون بثلاث واللہ اعلم رکعتیں وتر پڑھنے لگے |

اس تقریر سے صاف طور پر واضح ہو گیا کہ مضمون نگار کا یہ دعویٰ کہ صحابہ کرام
بحکم عمر گیارہ ہی رکعت پڑھتے تھے حصر کے صیغہ کے ساتھ محض غلط ہے، اور مذکورہ بالا
محدثین و حفاظ کے اقوال کے مقابلہ میں چھوٹا منہ بڑی بات کا مصداق ہے۔

وجہ دوم۔ محمد بن یوسف کے پانچ شاگردوں میں سے صرف امام مالک یہ
کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ کا حکم کیا تھا، اور ان کے علاوہ چار اصحاب ذکر نہیں
کرتے بلکہ صرف اتنا بیان کرتے ہیں کہ ہم گیارہ رکعت حضرت عمرؓ کے عہد میں
پڑھتے تھے (۱)، یہ نہیں کہتے کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ کا حکم دیا تھا، اور ان چاروں کی
تائید یزید بن خصفہ کے تینوں شاگرد کرتے ہیں (۲)، پس اصول حدیث کی رو سے
اکثر کی روایت کو ترجیح ہوگی اور حکم کی نسبت حضرت عمرؓ کی طرف مالک کا وہم ہوگا، اور
اگر اس ترجیح سے کام نہ لیا جائے تو یہ اثر مضطرب ہوگا جس سے احتجاج صحیح نہ ہوگا، ہاں
اگر جمع کی کوئی صورت نکال لی جائے تو ممکن ہے۔

اور اس کی صورت یہ ہے کہ سب کو بحکم عمرؓ مانا جائے، فرق یہ ہے کہ مالک
نے اس کو ظاہر کر دیا اور بقیہ اصحاب محمد بن یوسف و یزید بن خصفہ نے سکوت کیا و
عدم الذکر لا یستلزم عدم الوقوع۔

پس اس تقریر سے ثابت ہوگا کہ گیارہ ہو یا بیس، سب بحکم امیر المؤمنین تھا،
اور مضمون نگار کا یہ کہنا کہ صرف گیارہ بحکم عمرؓ تھا، ناقص و ناقض اور تنگ نظری ہے، اور
اپنے سر اور (اؤٹراحدیث) کی اندھی تقلید ہے اتخذوا رؤوساً جیہلاً فضلو

واضلو (بخاری) اور اس سے اس قول کی ستافت بھی ظاہر ہوگی کہ ”نہیں معلوم لوگوں نے گیارہ رکعت سے زیادہ کہاں سے ایجاد کیا ہے“ (الہمدیث ۱۰۷۱) پیارے مضمون نگار! گیارہ رکعت سے زائد بھی وہیں سے ”ایجاد“ ہوا جہاں سے گیارہ ”ایجاد“ ہوا ہے، مگر وہ صرف آنکھ والوں کو نظر آتا ہے ع: دیدہ کو رکھو کیا آئے نظر کیا دیکھے

اس کے بعد نامہ نگار مذکور نے بیس کا ایک اثر نقل کر کے اعتراض کر دیا ہے کہ یہ منقطع ہے (الہمدیث ۱۰۷۱) ہم کو نامہ نگار کی بے مائیگی پر افسوس ہوتا ہے، پیارے!

ان مسائل میں ہے کچھ ژرف نگاہی درکار یہ حقائق ہیں تما شائے لب بام نہیں آپ نے کہیں سن لیا ہے کہ منقطع حجت نہیں بس جس حدیث یا اثر کو آپ نے منقطع لکھا دیکھ لیا سمجھ گئے کہ یہ حجت نہیں، مگر آپ کو خبر نہیں ہے کہ منقطع کی عدم حجیت کا علی الاطلاق حکم صحیح نہیں ہے، بلکہ یہ اس وقت ہے جب وہ کسی دوسرے منقطع یا متصل سے معتضد نہ ہو صرح بہ ابن حجر فی النخبہ (ص ۵۱) والبیہقی فی کتاب القراءۃ ص ۷۳ (وغیرہما) والنفسیل فی رسالتی حدیث اللثام۔ اور یہاں اثر کی تائید دوسرے آثار سے ہوتی ہے، منجملہ ان کے ایک اثر یزید بن رومان کا ہے، جو موطا مالک میں ہے، دوسرا عبدالعزیز بن رفیع کا ہے، جو مصنف بن ابی شیبہ میں ہے۔ پس اصول حدیث کی رو سے یہ اثر باتفاق حجت ہے، اور غالباً یہی وجہ ہے کہ سوائے بعض غیر مقلدین کے اور کسی محدث نے اس کو ساقط الاحتجاج نہیں کہا ہے۔

اس کے بعد دوسرا اثر نقل کر کے اس کی تضعیف کر دی، اور وجہ تضعیف دو ذکر کی ہے: ۱- ابو عثمان بصری کا مجہول ہونا، ۲- ابوطاہر کی نسبت کسی محدث کی توثیق کا نہ ہونا، اور مجھے یہ معلوم کر کے سخت حیرت ہوئی کہ دوسری وجہ محدث مبارکپوری کے

دماغ کی پیداوار ہے اناللہ وانا الیہ راجعون۔

بہر حال میں ان دونوں وجہوں کے متعلق ذرا اختصار کے ساتھ کچھ کہنا چاہتا ہوں۔

(کلام بروجہ اول) ابو عثمان بصری کی جہالت کا دعویٰ مدعی کے فن سے جہالت کی دلیل ہے، پہلے آپ کو بحوالہ کتب اصول مجہول کی تعریف سے آگاہ کر دوں تو آگے چلوں۔ اصول حدیث میں مجہول کی تعریف یہ ہے کہ اس شخص سے سوائے ایک آدمی کے دوسرا روایت کرنے والا نہ ہو، اگر دو شخص بھی اس سے روایت کرنے والے ہو گئے تو وہ مجہول نہیں رہا (نخبہ ص ۱۰۳، مقدمہ ابن الصلاح ص ۴۳) (۱) اب اس کے بعد سنئے کہ ابو عثمان بصری سے ۱- ابو طاہر الفقیہ، ۲- ابو محمد الحسن بن علی بن موصل، یہ دو شخص روایت کرتے ہیں جو ہم کو معلوم ہیں حالانکہ ہم نے ان کے تمام اساتذہ و تلامذہ کا تتبع نہیں کیا ہے، بہر حال وہ مجہول نہیں ہے، اس لیے کہ دوسری روایت سے اس میں جہالت مرتفع ہو جاتا ہے، ان کا اور ان کے باپ کا نام بھی بیہی نے دوسری جگہ ذکر کر دیا ہے یعنی عمرو بن عبد اللہ البصری، اس سے ظاہر ہے کہ وہ معروف شیخ ہیں، اب یہ الگ بات ہے کہ آپ کو ان کا حال مطبوعہ کتابوں میں نہیں ملا، اس کی وجہ سے آپ ان پر جہالت کا حکم نہیں لگا سکتے، بلکہ آپ کو اپنی جہالت کا اعتراف کرنا پڑے گا۔

(کلام بروجہ ثانی) ابو طاہر الفقیہ کی نسبت یہ کہنا کہ مجھے خبر نہیں کس نے ان کی توثیق کی ہے، اس بنا پر اس اثر کی صحت میں کلام کر دینا بہت زیادہ حیرت انگیز بات ہے، اگر یہ قول محدث مبارک پوری کی طرف منسوب نہ ہوتا، تو چنداں تعجب نہ ہوتا، حیرت ہے کہ محدث مذکور نے اپنی ساری عمر اسی وادی میں گزار دی اور ابھی تک اس

(۱) من روی عنہ عدلان و عنہما لغدا ارتفعت عنہ الحدیث الیہ ۱۲۱

نکتہ سے نا آشنا ہیں کہ جس شیخ سے ایک جماعت روایت کر لے اور اس کی روایت منکر نہ ہو تو اس کی حدیث صحیح ہے۔ مالک بن انیس زیادہ کی نسبت ابن القطان قاسی نے یہی اعتراض کیا تھا، اس کا حافظ ذہبی نے یہ جواب دیا کہ صحیحین میں بھی بکثرت ایسے راوی ہیں جن سے کئی کئی شخص روایت کرتے ہیں اور کسی ایک آدمی نے بھی ان کی ثقاہت کی تصریح نہیں کی ہے، اور اس کے بعد مذکورہ بالا قاعدہ ذکر کیا ہے، اور جمہور محدثین کا مذہب اس کو بتایا ہے، اور اس کو ذہبی نے حفص بن بغیل کے ترجمہ میں بھی ذکر کیا ہے، بہر حال امام ذہبی نے تصریح کر دی ہے کہ یہ جرح قابل قبول نہیں ہے، اس کے ساتھ ہی دارقطنی کا یہ قول بھی نہ بھولنا چاہئے:

من روى عنه ثقتان فقد ارتفعت [جس سے دو ثقہ روایت کریں تو اس کی جہالتہ وثبتت عدالۃ (فتح المغیث)] جہالت مرتفع ہو جاتی ہے اور عدالت ثابت ہو جاتی ہے]

اور اسی کی تائید مقدمہ ابن الصلاح سے بھی ہوتی ہے۔

اب سنئے! ابو طاہر الفقیہ سے امام بیہقی کے علاوہ ابو عبد اللہ الحاکم صاحب المستدرک، استاذ ابو القاسم القشیری، عبد الجبار بن برزہ، محمد بن محمد سامانی، علی بن احمد الواحی، ابو صالح المؤذن وغیرہم نے روایت کی ہے، علامہ تاج الدین سبکی نے طبقات میں دس شخصوں کا نام لکھنے کے بعد فرمایا: وخلق يطول ذكرهم (۸۴/۳) یعنی ان دس کے سوا ایک عالم نے ان سے روایت کیا ہے جس کا ذکر طویل ہوگا۔

تاج سبکی کے علاوہ ذہبی نے اور ابو عاصم عبادی و عبد الغافر فارسی اور سمعانی نے بھی ان کا ذکر کیا ہے۔ اور عبد الغافر نے ان کی نسبت کہا:

امام اصحاب الحديث بخراسان [خراسان کے ارباب حدیث کے وفقیہم بالاتفاق بلا مدافعة] بالاتفاق وبلا اختلاف امام وفقیہ]

(طبقات ۸۳/۲)

اور تاج مکی نے کہا:

امام المحدثین والفقہاء بنیساہور فی زمانہ وکان شیخاً ادیباً سلمت الیہ الفقہاء الفتیاء بمدینۃ بنیساہور والمشیخۃ (۸۲/۳)

انی زمانہ بنیساہور کے محدثین و فقہاء کے امام اور شیخ و ادیب تھے، بنیساہور میں فقہاء نے فتویٰ اور مشیخت کا کام ان کے سپرد کر دیا تھا

اتنا کچھ ان کی نسبت لکھنے کے بعد اس کی کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی کہ ثقہ بھی کہا جائے، حقیقت یہ ہے کہ اصول حدیث کا سرسری مطالعہ محدث ہونے کے لیے کافی نہیں۔ محدث مبارک پوری صاحب کو معلوم ہونا چاہئے کہ ثبوت عدالت راوی کا یہی طریقہ نہیں ہے کہ کوئی باخبر محدث اس کے ثقہ اور عدل ہونے کی تصریح کرے، بلکہ شہرت و استفاضہ سے بھی عدالت ثابت ہو جاتی ہے:

وتارة تثبت بالاستفاضة فمن اشتهرت عدالته بين اهل النقل او نحوه من العلم وشاع الثناء عليه بالثقة والامانة استغنى فيه بذلك عن بينة شاهدة بعدالة وهذا هو الصحيح في مذهب الشافعي وعليه الاعتماد في فن اصول الفقه (الی قولہ) ومثل ذلك مالک وشعبة ومن جرى مجراهم في نباهة

[اور کبھی (عدالت) شہرت سے بھی ثابت ہوتی ہے تو جس شخص کی عدالت اہل نقل یا ان جیسے اہل علم کے نزدیک مشہور ہو اور ثقاہت و امانت میں مشہور و معروف ہو تو اس کے بارے میں عدالت کی دلیل نہیں مانگی جاتی، امام شافعی کے مذہب میں یہی صحیح اور اصول فقہ میں اس پر اعتماد ہے۔ (الی قولہ) یہی حال امام مالک و شعبہ اور شہرت عام و استفاضہ میں ان جیسے حضرات کا ہے تو

الذکر واستخاضة الأمر فلا
یسأل عدالة هؤلاء وأمثالهم
وانما یسأل عن عدالة من خفی
أمره علی الطالبین (مقدمہ ص ۴۰)
جس کا حاملہ طالبوں پر پوشیدہ ہو
اس کے ساتھ یہ بھی فراموش نہ کرنا چاہئے کہ حافظ ابو عمرو بن عبد البر نے

فرمایا ہے:

کل من لم یرو عنه الا رجل
واحد فهو عندهم مجہول الا ان
یکون رجلاً مشهوراً فی غیر
حمل العلم کاشتہار مالک بن
دینار بالزہد وعمرو بن
معدیکرب بالنجدة (مقدمہ
ص ۱۳۰)

اس کے بعد ابن الصلاح کی ایک اور عبارت ملاحظہ کیجئے:

الثانی المجہول الذی جہلت
عدالته الباطنة وهو عدل فی
الظاهر وهو المستور فقد قال
انمتنا: المستور من یکون عدلاً
فی الظاهر ولا نعرف عدالة باطنه
فهذا المجہول یحتج بروایته
بعض من رد رواية الاول وهو
[دوسرا وہ مجہول ہے جس کی باطنی
عدالت نا معلوم ہو، وہ مستور ہے،
ہمارے ائمہ نے فرمایا کہ: مستور وہ ہے
جو بظاہر عدل ہو اور اس کی باطنی عدالت
کا ہمیں علم نہ ہو، تو ایسے مجہول کی روایت
سے بحث وہ حضرات بھی احتجاج کرتے
ہیں جو مذکورہ بالا مجہول کی روایت کو رد

قول بعض الشافعية وبه قطع
منہم الامام سلیم بن ایوب
الرازی..... (الی قولہ) وبشبه ان
یکون العمل علی هذا الراى فی
کثیر من کتب الحدیث
المشہورة فی غیر واحد من
الرواة الذین تقدم العهد بهم
وتعذرت الخبرة الباطنة (مقدمہ
ص ۳۳)

اور اس کے ساتھ ہی اس نکتہ کو بھی متحضر رکھنا چاہئے جو مقدمہ ابن الصلاح
میں بدیں الفاظ مذکور ہے:

أعرض الناس فی هذه الأعصار
المتأخرة عن اعتبار مجموع ما
بینا من الشروط فی رواة
الحدیث ومشايعه..... (الی
قولہ) ولیکتف فی اهلیة الشیخ
بكونه مسلماً بالغاً عاقلاً غیر
متظاهراً بالفسق والسخف وفی
ضبطه بوجوده سماعه مثبتاً بخط
غیر متهم وبرواة من اصل
موافق لاصل شیخه وقد سبق الی

[اس پچھلے دور میں لوگوں نے حدیث
کے رواة و مشایخ میں ان تمام مذکورہ
شرائط کا اعتبار نہیں کیا (الی قولہ) شیخ کی
اہلیت میں اتنے پر اکتفا کرنی چاہئے کہ
وہ عاقل و بالغ ہو، کھلم کھلا فسق اور بے
عقلی اس کا شیوہ نہ ہو اور جن نوشتوں کو
اس نے سنا ہو وہ مشکوک نہ ہوں اور وہ
ان کا ضابطہ ہو اور وہ نوشتہ اس کے شیخ کی
اصل کے مطابق ہو، اس سے پہلے اسی
طرح کی بات امام بیہقی بھی لکھ چکے

نحو ما ذکرناه الحافظ الفقیہ ابو یس [

بکر البیہقی الخ (۴۶)

اس کے بعد تیسرا اثر نقل کر کے یہ اعتراض کر دیا ہے کہ اس میں ایک راوی ابو عبد اللہ بن فنجو یہ دینوری ہیں اور ان کا تذکرہ کہیں ہم کو نظر نہیں آیا، پس ان کا ثبوت ثابت کیا جائے۔ اور اس اعتراض کو بھی محدث مبارک پوری کی طرف منسوب کیا ہے۔ اس اعتراض کا جواب بھی بعینہ وہی ہے جو اس سے پہلے اعتراض کا جواب ہے۔ ابن فنجو یہ مذکور اپنے عہد کے زبردست محدث تھے، اور نہایت معروف و مشہور مشائخ سے تھے، چنانچہ حافظ ذہبی نے ان مشاہیر محدثین کے سلسلہ میں جن کی وفات ۳۱۴ھ میں ہوئی ہے لکھا ہے: والمحدث ابو عبد اللہ الحسین بن محمد بن الحسین بن عبد اللہ بن فنجویہ الثقفی الدینوری بنیساہور (۲۴۴/۳) اسی طرح علامہ سمعانی نے انساب میں برہان دینوری کے شاگردوں میں ان کا نام لیا ہے۔ اور مشتبہ ذہبی میں اتنا اور بھی مذکور ہے کہ انھوں نے ابن السنی سے سنن کی روایت کی ہے (۱)۔ ابن فنجو یہ معروف و مشہور محدث ہیں، یہ دوسری بات ہے کہ آج کل کے نوآموزان فن ان سے واقف نہیں ہیں، اور جو کتابیں ان کے ذکر کی مظان ہیں ان کے فقہان کی وجہ سے ان کا حال مخفی ہے، پس اس کی وجہ سے ان پر جہالت کا حکم لگانا صریح بے انصافی ہے۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے ابن حزم نے ترمذی کو

(۱) اور سیوطی نے آلی مصنوعہ میں لکھا ہے: ابو عبد اللہ الحسین بن محمد بن فنجویہ حافظ کبیر (۳۷/۲)۔ اب (۱۳۵) اللباب فی تہذیب الانساب مصر میں طبع ہوئی ہے اس میں ہے: ابو عبد اللہ الحسین بن محمد بن الحسین بن فنجویہ الدینوری الحافظ روى عن ابی الفتح محمد بن الحسین الازدی الموصلی وابی بکر بن مالک القطیعی وغیرہما، روى عنه ابو اسحق الثعلبی فأکثر فی تفسیرہ ویذکرہ کثیراً (۳۲۳/۲)

مجهول کہہ دیا تھا۔ آپ کو یاد ہوگا کہ مقدمہ ابن الصلاح نے اس کی تصریح کر دی ہے:
 ومن جرى مجراهم في نباحة الذكر واستفاضة الأمر فلا يسأل عن
 حالهم، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص علماء کے درمیان معروف و مشہور ہو اس کا حال
 نہ پوچھنا چاہئے۔ میرے جواب کی اگر اور زیادہ تحقیق منظور ہو تو اس سے پہلے
 اعتراض کا جواب ایک بار پھر پڑھ جائیے۔ میں یہ ظاہر کر دینا چاہتا ہوں کہ یہ ساری
 تفصیل حقیقت علامہ نیوی مرحوم کے اس لفظ کی توضیح ہے: لا يسأل عن مثله۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ اہلحدیث کے دیکھنے کے بعد میں نے ابوطاہر، ابو
 عثمان، اور ابن فنجہ یہ تینوں کے حالات کی تحقیق شروع کی۔ میرے پاس آثار السنن کا
 نسخہ نہیں ہے، اس لیے اس کا مطالعہ ممکن ہی نہ تھا دوسری دوسری کتابیں دیکھی۔ اور
 میں اپنی کامیابی پہ مسرت کا اندازہ نہیں کر سکتا تھا، لیکن فارغ ہونے کے بعد ایک
 صاحب کے پاس سے آثار السنن منگوا کر جو دیکھتا ہوں تو میں نے جتنے حالات معلوم
 کیے تھے وہ سب اس میں موجود ہیں، فقلت الفضل للمتقدم۔

ہاں اخیر میں ایک بات اور بھی لکھی ہے کہ میں کا اثر گیارہ کے اثر کے
 معارض ہے۔ اس کا جواب پوری تفصیل کے ساتھ اس مضمون کے ابتدا میں عنوان
 ”اضطراب کی وجہ اول، دوم“ کے ضمن میں گذر چکا ہے۔ مضمون نگار صاحب کو امام
 بیہقی کی سنن کی طرف دوبارہ متوجہ کر کے پوچھنا چاہتا ہوں کہ سن حدیث کی آپ کو
 زیادہ واقفیت ہے یا بیہقی کو۔

قبیل العصر

حبیب الرحمن الاعظمی

۳۰ رمضان ۱۴۳۹ھ

تحقيق حكم الطلقات الثلاث

صحابہ میں سے حضرت عمر بن الخطابؓ و عثمان ذی النورینؓ،
امیر المؤمنین علی کرم اللہ وجہہ اور حبر الامۃ ترجمان القرآن عبد اللہ
بن عباسؓ اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ اور عبد اللہ بن مسعودؓ، عبد اللہ بن
عمر و بن عاصؓ ابو ہریرہؓ وغیرہ اسی کے قائل ہیں، اور سب سے بڑھ کر
تو یہ کہ خلیفہ ثانی حضرت فاروق اعظمؓ کے زمانہ خلافت میں تمام صحابہ
کا اس پر اجماع ہو چکا ہے

تحقیق حکم الطلقات الثلاث (فتویٰ)

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ زید نے اپنی عورت کو تین طلاق بائن مغلفہ ایک مجلس میں دیا، اب زید کی عورت پھر زید کے یہاں آئی ہے اور زید کے یہاں رہنا چاہتی ہے اور زید بھی رکھنا چاہتا ہے بشرطیکہ عند الشرع جائز ہو۔ پس سوال یہ ہے کہ کیا ایسی طلاق کے بعد رجعت ہو سکتی ہے اور زید عورت کو رکھ سکتا ہے، بینوا و تو جروا۔

الجواب

صورت مسئلہ میں واضح ہو کہ زید نے چونکہ ایک ہی جلسہ میں اپنی عورت کو تینوں طلاقیں دی ہے اس لیے وہ تینوں ایک ہی طلاق کے شمار میں ہے پس رجعت جائز ہے۔ نسائی شریف جلد ۲ صفحہ ۸۲ میں ہے ان ابا الصهباء جاء إلى ابن عباس فقال يا ابن عباس ألم تعلم أن الثلاث كانت على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وصدرأ من خلافة عمر رضي الله عنهما تركوا إلى الواحد قال: نعم۔ اور اسی طرح مسلم شریف و دیگر کتب حدیث میں ہے۔ خلاصہ یہ کہ صورت مسئلہ میں رجعت جائز ہے، واللہ اعلم۔

حررہ ابو النعمان محمد عبدالرحمن عفا اللہ عنہ

الجواب صحیح محمد احمد عفی عنہ

(جواب حضرت محدث کبیر)

اقول بعون الفتاح العليم: جواب مذکور دو وجہ سے صحیح نہیں، اولاً تو زیہ نے تین بائن طلاقیں دی ہیں، اگر تینوں ایک ہی طلاق کے شمار میں ہوں تو بھی رجعت نہیں کر سکتا، کیونکہ ایک بھی بائن ہوگی اور طلاق بائن کے بعد اختیار رجعت نہیں رہتا۔ ثانیاً ائمہ اربعہ بلکہ جمہور ائمہ مسلمین کا اجماع ہے کہ تین طلاقیں اگر دفعۃً واقع کر دی جائیں تو تینوں واقع ہو جاتی ہیں، چنانچہ امام نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں:

وقد اختلف العلماء في من قال
لامرأته أنت طالق ثلاثاً فقال
الشافعي ومالك وأبو حنيفة
وأحمد وجماهير العلماء من
السلف والخلف يقع الثلاث
(مسلم ۱/۳۷۸)

[علماء کا اس شخص کے باب میں اختلاف ہے جو اپنی بی بی سے کہے کہ میں تجھے تین طلاق دیتا ہوں، امام شافعی، امام مالک، امام ابو حنیفہ امام احمد اور جمہور علماء سلف و خلف اس بات کے قائل ہیں کہ تینوں واقع ہو جائیں گی]

وقال الشيخ ابن الهمام في الفتح :

وذهب جمهور الصحابة
والتابعين ومن بعدهم من ائمة
المسلمين إلى أنه يقع ثلاث
(۲۵/۳)

[شیخ ابن الہمام فتح القدر میں فرماتے ہیں کہ جمہور صحابہ و تابعین اور ان کے بعد کے ائمہ مسلمین کا مذہب یہ ہے کہ تینوں واقع ہو جائیں گی]

امام بخاری کا بھی یہی مذہب ہے جیسا کہ ان کی تیویب سے ظاہر ہے، حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

هذا يرجح أن المراد بالترجمة
[اس سے یہ رائج ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب

بیان من اجاز الطلاق الثلاث ولم یکرهه (فتاویٰ ۱۶۶) کا مقصد اس کا بیان ہے کہ تین طلاق کو جائز قرار دیا اور اس کو مکروہ نہیں سمجھا

امام مسلم کا بھی یہی مذہب ہے اپنی تصحیح میں باب منعہ کرتے ہیں:

لا تحل المطلقة ثلاثاً لمطلقها حتی تنکح زوجاً اخر فودعی نکتہ ہیں:

فی هذا الحديث أن المطلقة ثلاثاً لا تحل لمطلقها حتی تنکح طلاق دی ہوئی عورت طلاق دینے والے کے لیے حلال نہیں ہوگی یہاں (ج ۱ ص ۴۶۳)

تک کہ وہ دوسرا نکاح کر لے

صحابہ میں سے حضرت عمر بن الخطابؓ و عثمان ذی النورینؓ، امیر المؤمنین علی کرم اللہ وجہہ اور حبر الامۃ ترجمان القرآن عبد اللہ بن عباسؓ اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ اور عبد اللہ بن مسعودؓ، عبد اللہ بن عمرو بن عاصؓ ابو ہریرہؓ وغیرہ اسی کے قائل ہیں، اور سب سے بڑھ کر تو یہ کہ خلیفہ ثانی حضرت فاروق اعظمؓ کے زمانہ خلافت میں تمام صحابہ کا اس پر اجماع ہو چکا ہے کما سیاتی۔

ان باتوں کے ہوتے ہوئے چنداں ضرورت نہ تھی کہ ہم اپنے دلائل حدیث سے پیش کریں، لیکن پھر بھی ہم حدیث سے دلائل پیش کرتے ہیں۔ (حدیث اول) امام بخاری اپنی تصحیح میں روایت کرتے ہیں:

عن عائشۃ أن رجلاً طلق امرأته ثلاثاً فتر و جث فطلق فسل النبي ﷺ أتحل للأول قال: لا حتی یدوق غسليها كما ذاق الأول | حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں، اس عورت نے دوسرا نکاح کر لیا، دوسرے شوہر نے بھی طلاق دے دی، رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا کہ کیا وہ پہلے مرد کے لیے حلال ہو گئی؟

آپ نے فرمایا نہیں جب تک کہ دوسرا شوہر پہلے شوہر کی طرح اٹھ اُتر نہ ہو لے |

کوئی یہ نہ کہے کہ طلق امراتہ ثلاثاً میں ثلاثاً مفردۃ کا بھی احتمال ہے، اس لیے کہ یہ خلاف ظاہر ہے اور اس پر کوئی قرینہ بھی قائم نہیں، بلکہ ثلاث مجموعہ کے متعین ہونے کی تائید البتہ بخاری کی ترویج سے ہوتی ہے۔ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ یہ رافعہ قرظی کا واقعہ ہے، کیونکہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے، اور واقعے یقیناً متعدد ہیں کمانبہ علیہ الحافظ (ع ۱۶۶ و ۲۱۷) تو خواجہ مخواہ رافعہ کے قصہ پر حماں کرنا محکم ہے۔

(حدیث ثانی) دارقطنی اور بیہقی نے ابن عمر کی تظلیق کے قصہ میں روایت

کیا ہے:

فَقُلْتُ (القائل ابن عمر) یا رسول اللہ اُرأیت لَوُ اُنّی طَلَقْتُهَا ثَلَاثًا اَکَانَ بِحُلِّ لِي اِنْ اُرَاجِعُهَا؟ قَالَ: لَا، كَانَتْ نَبِيْنُ مِنْكَ وَتَكُوْنُ مَغْصِبَةً | حضرت ابن عمرؓ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! آپ کا کیا خیال ہے اگر میں اس کو تین طلاق دے دیتا تو کیا میرے لیے اس سے رجعت کرنا جائز ہوتا؟ آپ نے فرمایا: نہیں، وہ تم سے بائن ہو جاتی اور ایسا کرنا گناہ ہوتا |

اس حدیث کے رواۃ میں عطاء، خراسانی ہیں، بعضوں نے ان میں تکلم کیا ہے مگر بیجا ہے۔ عطاء، سنن اربعہ اور مسلم کے رجال میں سے ہیں، امام مسلم نے ان سے احتجاج کیا ہے، اور اسی عطاء کی روایت سے ابو داؤد نے ابوالزبیر کی روایت کا جواب دیا ہے، یعنی اس کے مخالف بتا کر شذوذ کی طرف اشارہ کیا ہے؟ ابن معین، ابن ابی حاتم، نسائی، دارقطنی، ابن سعد وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے، ابو حاتم نے کہا ہے یسحتج به الغرض اتنے ائمہ کے توثیق کے ہوتے ہوئے بعض من لا خیرۃ لہ بحقیقۃ الحال کا قول مسموع نہیں ہو سکتا۔

(حدیث ثالث)

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا طَلَّقَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا فَلَا تَحِلُّ لَهُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ وَيَذُوقَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا غُسْلَةً صَاحِبِهِ (أَخْرَجَهُ الدَّارِقُطْنِي)

[حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر مرد اپنی بی بی کو تین طلاق دے تو وہ اس کے لیے حلال نہیں رہے گی، یہاں تک کہ وہ دوسرا نکاح کر لے اور یہ دونوں ایک دوسرے سے لطف اندوز ہو لیں]

اس روایت میں علی بن زید ہے، بعضوں نے ان میں تکلم کیا ہے، مگر وہ رجال بخاری و مسلم و سنن اربعہ سے ہے، وقال الترمذی: صدوق، [راست گو ہے] وقال الدارقطني: لا يترك عندی فیہ لین [متروک نہیں ہے ہاں میرے نزدیک اس میں کچھ نرمی ہے]۔ الحاصل ان کی حدیث صحیح نہیں تو حسن ہے، اور بالخصوص جبکہ عائشہ کی متفق علیہ اس کی شاہد ہے، چنانچہ ترمذی نے ان کی حدیث کی تصحیح کی ہے، اور ایک دوسرے مقام پر تحسین کی ہے، حافظ ذہبی نے انھیں حفاظ میں ذکر کیا ہے۔

(حدیث رابع) دارقطنی نے عائشہؓ شعمیہ زوج الحسن بن علی کے تطلق کے

قصہ میں حسن روایت کیا ہے:

فَقَالَ (أَيُّ الْحَسَنِ) لَوْلَا أَنِّي سَمِعْتُ جَدِّي أَوْ حَدَّثَنِي أَبِي أَنَّهُ سَمِعَ جَدِّي يَقُولُ أَيْمَارَ جُلِّ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا مُبْهِمَةً أَوْ ثَلَاثًا عِنْدَ الْأَقْرَاءِ لَمْ تَحِلَّ لَهُ حَتَّى تَنْكِحَ

[حضرت حسنؓ کہتے ہیں کہ میرے نانا کا یہ ارادہ ہوتا کہ جو آدمی اپنی بی بی کو تین مبہم طلاقات یا تین طہروں میں تین طلاقیں دے تو وہ اس کے لیے حلال نہیں ہوگی حتیٰ کہ دوسرا نکاح کر لے، تو

میں اس سے رجعت کر لیتا

زوجہ غیرہ لراجعتہا

پھر ایک دوسری سند سے اسی کو روایت کرتے ہیں:

وقال (ای الحسن) لو لا انی
ابنت الطلاق لہا لراجعتہا
ولکنی سمعت رسول اللہ ﷺ
یقول ایما رجل طلق امرأته
ثلاثاً عند کل طهر تطلیقاً أو
عند رأس کل شهر تطلیقاً أو
طلقها ثلاثاً جميعاً لم تحل له
حتى تنکح زوجاً غیرہ
(ص ۴۳۷)

[حضرت حسنؓ کہتے ہیں کہ: اگر میں نے
اس کو طلاق بائن نہ دی ہوتی تو میں اس سے
رجعت کر لیتا، مگر میں نے اللہ کے رسول
ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو آدمی
اپنی بی بی کو تین طلاقیں دے ہر طہر میں
ایک طلاق یا ہر مہینے کے شروع میں ایک
طلاق یا بیک وقت تین طلاق دے تو اس
کے لیے وہ عورت حلال نہ ہوگی یہاں تک
کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لے]

(حدیث خاص)

عن علی فی قصۃ رجل
مرفوعاً: من طلق امرأته البتۃ
الزمناء ثلاثاً لا تحل له حتی
تنکح زوجاً غیرہ (دارقطنی
ص ۴۳۳)

[حضرت علیؓ ایک آدمی کا واقعہ مرفوعاً روایت
کرتے ہیں کہ جو شخص اپنی بی بی کو طلاق بتہ
دے تو ہم اس کے ساتھ تین طلاق لازم
کردیں گے وہ اس کے لیے اس وقت تک
حلال نہ ہوگی جب تک دوسرے شوہر سے
نکاح نہ کر لے]

(حدیث سادس)

عن معاذ بن جبل قال: قال رسول
اللہ ﷺ من طلق فی بدعة
[حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت ہے
کہ جو آدمی اپنی بی بی کو بدعی طریقے پر

واحدة أو ثنتين أو ثلثاً الزمناه بدعته (دارقطني ص ۲۳۴)
 طلاق دے گا چاہے ایک طلاق دے یا دو یا تین طلاقیں دے تو ہم اس کے ساتھ اس کی بدعت لازم کر دیں گے |

(حدیث سابع)

عن عبادة بن الصامت أن أباه طلق امرأته ألف تطلقاً فانطلق عبادة فساله رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ بانه بثلاث في معصية الله وبقي تسعمائة وسبعة وسبعون عدواً وظلماً إن شاء غذبه الله وإن شاء غفر له (فتح القدير ج ۳ ص ۲۶)
 حضرت عبادہ بن الصامت سے روایت ہے کہ ان کے والد نے اپنی بی بی کو ایک ہزار طلاقیں دیں، عبادہ آئے اور آنحضرت ﷺ سے مسئلہ پوچھا، آپ نے فرمایا کہ تین طلاقیں سے وہ بائن ہوگئی اور نو سو ستانوے کا گناہ باقی رہا، اگر اللہ چاہے تو اس کو عذاب دے چاہے بخش دے |

(الحاصل) ان تمام حدیثوں میں اگرچہ سب کی سب صحیح نہیں بلکہ بعض ضعیف بھی ہیں، مگر تعدد طرق کی وجہ سے ان کا ضعف منہج ہو جائے گا اور حسن لغیرہ ہو کر قابل احتجاج و استشہاد ہوں گی؛ ورنہ متفق علیہ حدیث عائشہ استدلال کے لیے کافی ہے، بالخصوص جبکہ آثار صحابہ اس کی تائید میں بکثرت مروی ہیں، چنانچہ ابن عمر کا اثر فیما بین طلقناها ثلثاً حرمت علیک حتی تنکح زوجاً غیرک بخاری و مسلم میں ہے۔ اور دیگر آثار سنن اربعہ، دارقطنی، شرح معانی الآثار طحاوی، فتح القدير میں مذکور ہیں، ان کی مراجعت کر لی جائے۔ یہ حدیثیں اور یہ آثار وقوع ثلث کے مثبت ہیں، اور اگر یہ نہ بھی ہوتے تو ہمارے لیے کافی دلیل صحابہ کرام کا اجماع تھا جس کے متعلق حافظ فتح الباری میں لکھتے ہیں:

وفي الجملة فالذي وقع في هذه
المسئلة نظير ما وقع مسئلة
المتعة سواء، أعنى قول جابر انها
كانت تفعل في عهد النبي ﷺ
وأبي بكر وصدرأ من خلافة
عمر، قال: ثم نهانا عمر عنها
فانتهينا، فالراجح في الموضعين
تحريم المتعة وإيقاع الثلاث
للإجماع الذي انعقد في عهد
عمر ولا يحفظ أن أحداً في عهد
عمر خالفه في واحدة منها وقد
دل إجماعهم على وجود ناسخ
وإن كان خفي عن بعضهم قبل
ذلك حتى ظهر لجميعهم في
عهد عمر فالمخالف بعد هذا
الإجماع منابذ له والجمهور
على عدم اعتبار من أحدث
الاختلاف بعد الاتفاق والله
أعلم۔ (۱۶۵/۲۲)

۱ خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں جو واقعہ پیش
آیا ہے وہ ٹھیک اس کے مشابہ ہے جو
متعہ کے مسئلہ میں پیش آیا ہے، یعنی
حضرت جابرؓ کا ارشاد (متعہ کے باب
میں) کہ عہد نبوی عہد صدیقی اور
ابتدائے خلافت عمر میں اس پر عمل تھا،
حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ پھر حضرت عمرؓ
نے ہم کو اس سے منع فرمادیا تو ہم اس
سے باز آ گئے۔ پس رائج دونوں جگہوں
میں متعہ کی تحریم اور تین طلاق کا وقوع
ہے اس اجماع کے سبب سے جو عہد
فاروقی میں منعقد ہوا، اور یاد نہیں آتا کہ
عہد فاروقی میں کسی نے ان دونوں
مسئلوں میں سے کسی ایک کی بھی مخالفت
کی ہو، اور ان کا اجماع ناسخ کے وجود پر
دلالت کرتا ہے اگرچہ وہ بعض حضرات
سے اس سے قبل پوشیدہ رہ گیا ہو، اور
اتفاق کے بعد جو اختلاف پیدا کرے
جمہور اس کا اعتبار نہیں کرتے واللہ اعلم]

باقی رہی وہ حدیث جسے عجیب نے نقل کیا ہے، سو گز ارش ہے کہ حافظ ابو عمرو
نے اس کو وہم و غلط کہا ہے (جو ہر ۲/۱۱۳) اور بعضوں نے اسے منکر قرار دیا ہے والیہ

مال البیهقی قال الحافظ فی الفتح : الجواب الثانی دعوی شدوذ روایۃ طاؤس وہی طریقۃ البیهقی اور ابن العربی نے اسے مختلف الصحۃ قرار دیا ہے پھر کہا ہے : فکیف یقدم علی الإجماع (فتح ۲۲ ص ۱۶۴) بعضوں کا میلان اس کے منسوخ ہونے کی طرف ہے کذا یستغل عن الشافعی۔ قرطبی نے اسے مضطرب کہا ہے۔ ان مباحث کو بہ تفصیل دیکھنا ہو تو دیکھو (فتح الباری ۲۲ ص ۱۶۴) حافظ نے اس کے آٹھ جواب نقل کیے ہیں۔ نیز ابوالصہبہ متکلم فیہ ہیں، ذہبی نے کاشف میں لکھا ہے : قال النسائی : ضعیف۔ اور یہ بھی کہ طاؤس کہتے ہیں : ان أبالصہبہ مولاه سألہ عن ذلک اور موالی ابن عباس میں ابوالصہبہ معروف نہیں۔ الغرض ابوالصہبہ والی حدیث کسی طرح قابل احتجاج نہیں اور شاید انھیں وجوہ سے امام بخاری اپنی صحیح میں اسے نہیں لائے۔

نیز جمہور کے دلائل میں سے ایک دلیل یہ آیت قرآنی ہے :

﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُخْدِثَ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾
اور جو شخص احکام خداوندی سے تجاوز کریگا (مثلاً اس عورت کو گھر سے نکال دیا) اس نے اپنے اوپر ظلم کیا، تجھ کو خبر نہیں شاید اللہ تعالیٰ بعد اس (طلاق دینے) کے کوئی نئی بات (تیرے دل میں) پیدا کر دے (مثلاً طلاق پر ندامت ہو تو رجعی میں اس کا تدارک ہو سکتا ہے)

تقریر استدلال یہ ہے کہ طلاق دینے والا کبھی اپنے کیے پر پشیمان ہوتا ہے، مگر بی بی کے حرام ہو جانے کی وجہ سے مراجعت نہیں کر سکتا، اور اگر وقوع ثلث کے بعد پھر رجعت ہو سکے تو ندامت کیوں ہوتی پس و پیش کیوں ہوتا قال النووی :

واحتج الجمهور بقوله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه
اور جمہور نے اللہ پاک کے ارشاد ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا

لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً
ذلك أمراً قالوا: معناه ان
المطلق قد يحدث له ندم فلا
يمكنه تداركه لوقوع
البينونة فلو كانت الثلاث لم
تقع لم يقع طلاقه هذا إلا
رجعياً فلا يندم (ص ۸۷۷ ج ۱)
تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً
سے احتجاج کیا ہے، کہتے ہیں کہ اس کی مراد
یہ ہے کہ تین طلاق دینے والے کو کبھی افسوس
ہوتا ہے، مگر اس کے لیے بائن ہو جانے کی وجہ
سے اس کا تدارک ممکن نہیں ہوتا، تو اگر تین
طلاقیں نافذ نہ ہوتیں تو اس کی یہ طلاق رجعی
ہی ہوتی پھر اس کو افسوس نہ ہوتا]

ایک دلیل یہ بھی ہے رکنا نہ نے جب بتہ طلاق دی تو آپ نے قسم کھلا کر
پوچھا اللہ ماأردت إلا واحدة تو انھوں نے کہا اللہ ماأردت إلا واحدة۔ اس
سے معلوم ہوا ثلاث بھی دفعۃ واقع ہو جاتی ہے، اس لیے کہ اگر تین کے ارادے کی
صورت میں بھی ایک ہی واقع ہوتی تو قسم کھلا کر پوچھنے کی کیا ضرورت؟ جب دونوں
صورتوں کا ایک ہی حکم تھا تو حلف دے کر ایک کی تعین کرانے کی کیا غرض۔ هذا ما
تحقق عندي في المسئلة وفيه كفاية لمن له أدنى دراية والله اعلم
وعلمه اتم۔

حافظ وظیفہ تودعا گفتن است و بس
در بند آں مباش کہ نشنید یا شنید
کتبہ ابوالماثر حبیب الرحمن الاعظمی غفرلہ
مدرس دارالعلوم مئو

۲۲ جمادی الثانی۱۴۱۱ھ

كشف المعصلات

تعجب ہے کہ مجیب صاحب الہمدیث ہوتے ہوئے بھی اقوال الرجال کے سوا کوئی آیت قرآنی یا سنت نبوی نہیں پیش کر سکے، حالانکہ یہ آپ کی شان سے بالاتر بھی نہ تھا، یعنی جس طرح آپ نے میرے بیان کردہ مسئلہ کے خلاف اقوال ائمہ نقل کیے اس کے بجائے کوئی آیت یا حدیث نقل کرتے مگر آپ نے بھی تقلید کی ہی شان دکھلائی

فیما للعجب!

کشف المعصلات

الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله

واصحابه اجمعين اما بعد!

الہندیت مورخہ ۵ جمادی الاولیٰ ۱۳۲۲ھ میں میرے ایک مضمون ”تحقیق حکم الطلقات الثلاث“ کا رد شائع ہوا ہے، مجیب صاحب یہیں منو ہی کے ایک کرمفرما ہیں ہیں جنہوں نے اپنے کو ”ابوالحسن محمد نعمان منوئی اعظمی“ ظاہر فرمایا ہے، اگرچہ آپ نام بدل کر سامنے آئے ہیں مگر۔

بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش من انداز قدت را می شناسم
مجیب میرے ”ایک محترم بزرگ“ ہیں، آپ نے کسی مصلحت کی بنا پر اپنے کو ظاہر کرنا پسند نہیں فرمایا ہے اور اسی مصلحت کا لحاظ کرتے ہوئے ہم بھی اس کو صیغہ راز ہی میں رکھتے ہیں۔

مصلحت نیست کہ از پردہ بروں افتد راز ورنہ در مجلس رنداں خبرے نیست کہ نیست
مجھے خصوصیت مجیب سے چنداں بحث نہیں، اگرچہ یہ بھی ناقابل انکار حقیقت ہے کہ جواب میں خصوصیت مجیب کو یک گونہ دخل ضرور ہوتا ہے۔

مجیب کے اس جواب پر کلام کرنے سے پیشتر میں یہ بھی ظاہر کر دینا چاہتا ہوں کہ مجھے آپ سے جیسے جواب کی توقع تھی، ویسا نہیں پایا۔ جواب کا پایہ سمجھنے کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ آپ باوجودیکہ مجھے ”معرض کے لقب سے یاد کرتے ہیں پھر بھی میرے ایک متنوع پر اقامہ دلیل کا مطالبہ کر رہے ہیں۔“

”ہیں تفاوت رہ از گجاست تا کجا

میں تمہید میں آپ کا زیادہ وقت لینا نہیں چاہتا اب اصل مقصد کی طرف آپ کو متوجہ کرتا ہوں۔

میں نے لکھا تھا: ”جواب مذکور دو وجہوں سے صحیح نہیں، اولاً تو یہ کہ زید نے تین بائن طلاق دی ہیں لہذا اگر تینوں ایک ہی طلاق کے شمار میں ہوں تو بھی رجعت نہیں کر سکتا کیونکہ یہ ایک بھی بائن ہوگی اور طلاق بائن کے بعد اختیار رجعت نہیں رہتا۔“

اس پر آپ رقمطراز ہیں: ”مولوی صاحب نے اس کی کوئی وجہ بیان نہیں فرمائی کہ یہ ایک کیوں بائن ہوگی؟ لہذا ان پر لازم ہے کہ قرآن یا حدیث سے اس امر کو ثابت کریں (الی قولہ) ورنہ کم از کم ائمہ اربعہ کے مذہب کو دیکھ لینا تو ضرور چاہئے تھا اھ۔

مجیب صاحب نے اہلحدیث ۱۲/جمادی الاولیٰ میں یہ لکھا ہے کہ: ”احادیث سے استدلال ایک مقلد کی شان سے بالاتر ہے“ اور یہ بھی لکھا ہے کہ: ”اگر معترض یہ لکھ دیتے کہ وقوع ثلاث پر حنفیہ کا اجماع ہے تو ہم بھی تسلیم کر لیتے۔“

میں کہتا ہوں کہ ان دونوں باتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے میں نہیں کہہ سکتا کہ عقلاً آپ کے اس مطالبہ دلیل کو کس نام سے یاد کریں گے۔ مولانا! جو چیز ہماری شان سے بالاتر ہے وہ ہم پر لازم کیوں ہونے لگی؟ اور جب آپ جانتے ہیں کہ وصف طلاق بالیونہ باتفاق حنفیہ بدر نہیں تو آپ کو تسلیم کر لینے میں چون و چرا کیوں ہے؟ ہاں آپ نے یہ نہیں بیان فرمایا کہ ائمہ اربعہ کا مذہب دیکھ لینا کیوں ضروری تھا؟ کیا ان کا مطالعہ استدلال کے قائم مقام ہو جاتا؟ لیکن ایسا بھی نہیں کیونکہ ائمہ کا مسلک معلوم کر لینے کے بعد پھر اسی مطالبہ کا اعادہ فرماتے ہیں: ”بہر کیف معترض صاحب

کے ذمہ اس امر کا ثابت کرنا باقی ہے، الخ (المجہد یث ۵/ جمادی)

جب یہ بھی نہیں تو شاید آپ کا یہ مطلب ہو کہ یہ اختلافی مسئلہ ہے پھر باوجود اختلاف ہم اس کے ماننے پر کیوں مجبور ہوں گے، ہاں اجماعی ہوتا تو البتہ چون و چرا کی گنجائش نہ تھی۔ مگر مشکل یہ ہے کہ یہ بھی صحیح نہیں، کیونکہ ہم اجماعی مسئلہ کو بھی پیش کر کے دیکھ چکے اس کے ساتھ بھی آپ کا وہی برتاؤ دیکھا۔ پھر میں نہیں کہہ سکتا کہ اس ذرا سے جملہ کا کیا مطلب ہے۔

تعجب ہے کہ مجیب صاحب المجد یث ہوتے ہوئے بھی اقوال الرجال (۱) کے سوا کوئی آیت قرآنی یا سنت نبوی نہیں پیش کر سکے، حالانکہ یہ آپ کی شان سے بالاتر بھی نہ تھا، یعنی جس طرح آپ نے میرے بیان کردہ مسئلہ کے خلاف اقوال ائمہ نقل کیے اس کے بجائے کوئی آیت یا حدیث نقل کرتے مگر آپ نے بھی تقلید کی ہی شان دکھائی فیا للعجب!

(۱) آپ نے شافعیہ اور حنبلیہ کا مسلک بتانے میں تو بڑی جوانمردی دکھائی مگر مالکیہ کا مذہب ان کی کسی تصنیف سے نقل نہیں کیا اور فتاویٰ ابن تیمیہ سے جتنی روشنی اس مسئلہ پر پڑتی ہے وہ کافی نہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ کے ہاں اس میں اختلاف نہیں چنانچہ آپ نے بھی ایسا ہی لکھا ہے حالانکہ یہ محض غلط اور خلاف واقع ہے حافظ ابن القیم لکھتے ہیں: ولا صاحب مالک ثلاثة اقوال فيما اذا قال أنت طالق طلاق لا رجعة فيها أحدها أنها ثلاث قاله ابن الماجشون لأنه قطع حقه من الرجعة وهي لا تنقطع إلا بثلاث فجاءت الثلاث ضرورة؛ الثاني أنها واحدة بانه كما قال وهذا قول ابن القاسم لأنه يملك إبانها بطلاقه بعوض فملكها بدونه والخلع عنده طلاق؛ الثالث أنها واحدة رجعية وهذا قول ابن وهب وهو الذي يقتضيه الكتاب والسنة والقياس وعليه الأكثرون (زاد المعارج ۲ ص ۲۵۵) اس سے بھی یہ نہ معلوم ہو سکا کہ خود امام مالک سے کیا روایت بنانا یہ ہے کہ ان سے کوئی روایت نہیں والہا علم ۱۱۲ھ

پھر میری ایک عبارت نقل کر کے فرماتے ہیں: ”معرض کا کام عجیب مضطرب ہے، یہاں تو جمہور صحابہ کا اجماع لکھتے ہیں اور آگے چل کر صحابہ کرام کا اجماع لکھتے ہیں اور اس سے صاف ایک جگہ یہ لکھتے ہیں کہ حضرت فاروق اعظمؓ کے زمانہ خلافت میں تمام صحابہ کا اس پر اجماع ہو چکا تھا، اھ ملخصاً (المجلد ۵، ج ۵، ج ۵، ج ۵) (۱۳۲ھ)

مولانا! میری دونوں عبارتوں میں جمع ممکن (بلکہ واقع) ہے اور ایسی صورت میں دعویٰ اضطراب باطل ہے۔ سنئے! جہاں میں نے جمہور صحابہ کہا ہے وہاں کسی زمانے کی تخصیص نہیں کی ہے اور جس جگہ جمع صحابہ کا نام لیا ہے وہاں زمانہ خلافت عمرؓ کی قید لگا دی ہے۔ واضح رہے کہ اس جواب کی ضرورت جب ہے جب میں نے جمہور صحابہ کہا بھی ہو اور یہ محض افتراء ہے، میں نے ”جمہور ائمہ مسلمین من الصحابة والتابعين“ کہا ہے، اور جمہور ائمہ صحابہ و جمہور صحابہ میں بڑا فرق ہے فلیتأمل! اور اگر ثابت بھی ہو تو جمہور صحابہ سے جمع صحابہ کی طرف ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی ہوگی اور اس کو اضطراب کہنا آپ کی اصطلاح ہے ولا مناقشة فی الاصطلاح۔

اس کے بعد رقم طراز ہیں: ”جمہور صحابہ بھی وقوع ثلاث کے قائل ہرگز نہ تھے بلکہ جمہور صحابہ طلاق ثلاثہ فی مجلس واحد کو ایک ہی طلاق سمجھتے تھے حافظ ابن القیم زاد المعاد جلد ۲ صفحہ ۲۶۲ میں تحریر فرماتے ہیں: ولو كانوا اضعاف من نقل عنهم خلاف ذلك الى قول الغرض معرض کا یہ دعویٰ کہ جمہور صحابہ وقوع ثلاث کے قائل تھے غلط ہے اھ (المجلد ۵، ج ۵، ج ۵، ج ۵) (۱۳۲ھ)

ہم ان مطور کو پڑھ کر محو حیرت ہو جاتے ہیں۔ ہمیں آپ کی اس کارروائی سے اتنا تعجب نہیں جتنا کہ حافظ ابن القیم جیسے قبحر غلامہ کی اس صنم سے ہے، مجھے یقین ہے کہ آپ ابن القیم کی نکتہ چینی سے بہت چراغ پا ہوں گے مگر ع

یہ وہی بات ہے جو تم نے بتا رکھی ہے

میرے تعجب کا غشایہ ہے کہ حافظ صاحب اور آپ اقوال صحابہ کا موازنہ اقوال صحابہ سے کرنا چاہتے ہیں، یا اجماع سکوتی صحابہ کا اجماع سکوتی صحابہ سے، یا اقوال کا اجماع سکوتی سے۔ پہلی دونوں صورتیں قطعاً نہیں: اول تو اس وجہ سے نہیں کہ وہ اور آپ اپنی طرف ان صحابہ کا ذکر کرتے ہیں جن کے عہد میں طلاق ثلاث ایک تھی، نہ یہ کہ قول بعدم وقوع الثلاث ان سے منقول ہے، اور دوسری اس لیے نہیں کہ ہماری طرف صرف ان صحابہ کا نام لیا جاتا ہے جن سے قول بوقوع الثلاث منقول ہے، تو جزاً تیسری صورت متعین ہے۔ اور یہ سراسر ناحق رسی ہے اور اس طرح کی تحقیق مغالطہ ہے، کیونکہ ان کا مخالف اور آپ کا خصم بھی کہہ سکتا ہے کہ ہمارے ہم خیال صرف وہی صحابہ نہیں جن سے قول بوقوع الثلاث منقول ہے، بلکہ عہد فاروقی کے تمام وہ صحابہ بھی ہیں جنہوں نے حضرت عمرؓ کے الزم ثلاث پر سکوت کیا ہے، پھر ان صحابہ کا اُن صحابہ سے موازنہ نہ کیجئے تو ان صحابہ کی تعداد اُن سے قطعاً زائد ہوگی۔ حافظ صاحب نے خود ہی ان کی تعداد کا تخمینہ ہزار سے کچھ زائد کیا ہے، تو کیا زمانہ فاروق کے صحابہ کی تعداد دو ہزار سے بھی کم ہوگی، ہرگز نہیں بلکہ اس سے کئی گنا زائد ہوگی۔

آگے چل کر حافظ صاحب نے عدم وقوع پر اجماع قدیم کا دعویٰ کرنا چاہا ہے، اگر اجماع کا دعویٰ صحیح بھی ہو تو قدیم اجماع جدید اجماع سے منقوض ہو چکا ہے، لہذا اجماع کا دعویٰ آپ کو کیا مفید ہوگا چہ جائیکہ یہ دعویٰ ہی صحیح نہیں، اس لیے کہ امام احمد کے مذہب میں صحت اجماع کی ایک شرط انقراض عصر مجمعین بھی ہے اور وہ یہاں مفقود ہے، واذا فوات الشرط ففوات المشروط۔ حافظ صاحب خود بھی اس شرط کے فوات سے ناغل نہیں ہیں، چنانچہ مجیب کی منقولہ عبارت کے متصل ہی فرماتے ہیں

ولكن لم ينقض عصر
المجتمعين حتى حدث
الاختلاف فلم يستقر الإجماع
الاول حتى صار الصحابة على
قولين واستمر الخلاف بين الامة
الى اليوم اهـ

(لیکن عصر مجتمین ختم بھی نہیں ہوا کہ
اختلاف رونما ہو گیا، پس اجماع اول کو
قرار بھی نہیں حاصل ہوا کہ صحابہ کے دو
قول ہو گئے اور امت میں اس پر آج
تک اختلاف چلا آرہا ہے)

دیکھتے حافظ صاحب نے اپنے دعویٰ کو واپس لے لیا اور اس کی خود ہی نفی
کر دی، ان باتوں کے ہوتے ہوئے پھر ۱۲ جمادی کے اہلحدیث میں آپ کا یہ لکھنا کہ
”حضرت ابو بکر کے زمانے میں عدم وقوع پر اجماع تھا“ ٹھیک ٹھیک ”مدعی ست گواہ
پست“ کا مصداق ہے۔

ہم نے جس وقت ولكن لم ينقض الخ پڑھا تو ہمارے تعجب و تحیر کی
کوئی انتہا نہ رہی، فقہان علم و قلم دیانت کا ماتم کرنے کو جی چاہا باللہ اکبر! نقل عبارت
میں یوں خیانت! پورا مستثنیٰ حذف کر دیا یہ لا تقربوا الصلوٰۃ کے قصہ سے کم ہے۔
ہاں حافظ صاحب نے حتیٰ حدث الاختلاف تک تو یک گونہ ٹھیک لکھا
ہے، مگر آگے چل کر فلم يستقر الإجماع الاول سو تعبیر ہے، فبدل الإجماع
الاول: دونا چاہئے، پھر حتیٰ صار الصحابة على قولين میں اگر صحابہ سے تمام
صحابہ مراد ہیں تو صحیح ہے، مگر اجماع عہد فاروقی کے مقابل میں قائلین بعدم الوقوع کا
قول کیا وقعت رکھتا ہے، اور یہ آپ پہلے معلوم کر چکے کہ پہلا اجماع درست نہیں ہوا،
اور اگر صرف عہد فاروقی کے صحابہ مراد ہیں تو محض غلط ہے، مدعی صحت اس اجماع کے
بعد ایک صحابی کا اختلاف بھی برہنہ ثابت کر دے تو جانیں۔ الحاصل عہد فاروقی میں
بچنے صحابہ تھے، وہ یقیناً جمہور صحابہ کہلانے کے مستحق تھے، لہذا میرا یہ کہنا جمہور صحابہ وقوع

ثلاث کے قائل تھے بلاغبار صحیح ہے۔

نوٹ:- اجماع قدیم کی بابت آپ کا یہ سارا طمطراق حدیث ابوالسہب کے بل پر ہے اور اس میں ابھی بہت سے انظار ہیں۔

اس کے بعد آپ گہر فشانی کرتے ہیں ”اور ائمہ اربعہ میں سے بعض اماموں سے بھی منقول ہے کہ طلاق ثلاث ایک طلاق کے شمار میں ہے“ (المحدیث ۵ جمادی) پھر چند نقول پیش کر کے لکھتے ہیں ”الغرض ائمہ اربعہ میں سے امام مالک کا ایک قول اور بعض جلیل القدر علمائے احناف کا قول بھی ایسا ہی ہے لہذا حنفی اور مالکی مذہب میں دو قول ہوئے“ (المحدیث ۵ جمادی)

یہ سطریں پڑھ کر بے ساختہ یہ شعر زبان پر جاری ہوتا ہے۔
 سالہا باید کہ تا یک کود کے در علم و فن عالم دانا شود یا شاعر شیریں سخن
 مولانا! جس کو قول و روایت میں فرق نہ معلوم ہو اس کو ایسے معرکہ میں کود
 پڑنا کیا ضرور۔ غور سے سنئے! اصطلاحاً قول کا اطلاق مشائخ مذہب کے خیال پر ہوتا
 ہے، اور روایت کا ائمہ کی رائے پر، چنانچہ اعانہ کی عبارت منقولہ خود اس فرق کی مشعر
 ہے: وحکاه التلمسانی فی شرح التفریع فی مذہب مالک قولاً فی
 مذہبہ بل رواۃ عن مالک وحکاه غیرہ قولاً فی المذہب اہ۔ انصاف
 سے کہئے قول سے روایت کی طرف ترقی کیا معنی رکھتی ہے اور دونوں ایک ہوتے تو
 حکاہ غیرہ کے بعد قولاً فی المذہب کی کوئی ضرورت نہ تھی، صرف ایضاً کہنا
 کافی تھا۔ جب آپ یہ معلوم کر چکے تو سنئے کہ آپ کی ان دونوں عبارتوں میں
 اضطراب ہے اور آپ کے دعویٰ و دلیل میں تطابق نہیں، آپ کا دعویٰ تو یہ تھا ”طلاق
 ثلاث کا ایک ہونا بعض اماموں سے بھی منقول ہے“ اور دیس اس کو مستلزم نہیں، دلیل
 سے جو نتیجہ لازم آتا ہے وہ خود آپ کے الفاظ میں یہ ہے ”لہذا حنفی و مالکی مذہب میں

دوقول ہوئے اور یہ میرے دعویٰ اجماع اربعہ کو مسترد نہیں۔ کیونکہ احمد القولین فی
مذہب مالک و ابی حنیفہ کا کھلا ہوا مطلب یہ ہے کہ دونوں مذہبوں کے بعض
مشائخ اس کے قائل ہیں، پھر ان ائمہ کا مخالف ہونا کیسے ثابت ہوا۔ الغرض ائمہ اربعہ کا
تحریم پر اتفاق ہے، چنانچہ حافظ ابن القیم خود فرماتے ہیں: ”وہذا قول الانمة
الاربعة و جمهور التابعين و كثير من الصحابة (زاد المعاد ۲/۲۵۵) [یہ ائمہ
اربعہ، جمہور تابعین اور بہت سے صحابہ کا قول ہے]

میں نے لکھا تھا کہ شیخ ابن الہمام فتح القدر میں لکھتے ہیں: وذهب جمهور
الصحابة و التابعين و من بعدهم من ائمة المسلمين، اس پر آپ تحریر
فرماتے ہیں: ”یہاں علامہ موصوف سے مسامحہ ہو گیا ہے کیونکہ جمہور صحابہ اس کے
قائل نہ تھے چنانچہ علامہ نووی نے جمہور علماء کو قائل تحریم بتایا ہے نہ کہ جمہور صحابہ کو،
چنانچہ فرماتے ہیں“

پھر شرح مسلم کی عبارت نقل کی ہے اور اس میں یہ لفظ ہیں: و جماہیر
العلماء من السلف و الخلف الخ ۱۱ (المجد یت ۱۲ جمادی)

مجیب صاحب نے نووی کے لفظ جماہیر العلماء کو دیکھ کر اپنا مطلب
نکالنا چاہا ہے، بالکل اسی طرح جس طرح کسی نے لا تقربوا الصلوة سے نماز کی
ممانعت ثابت کرنا چاہی تھی، مگر جب ہم دیکھتے ہیں کہ آپ من السلف و الخلف
بھی اس کے بعد نقل کرتے ہیں اور اسے نظر انداز نہیں کرتے، تو اس کے سوا اور کوئی
بات سمجھ میں نہیں آتی کہ آپ نے سلف کے معنی نہیں سمجھے فیما للتعجب و لضیعة
الادب! مولانا! سلف کا اطلاق یا تو صرف صحابہ پر یا صحابہ و تابعین پر یا صحابہ و تابعین و
اتباع تابعین پر ہوتا ہے (شامی ۲/۳۳۲) پھر آپ ہی خدا لگتی کہیں کہ یہ عبارت فتح
القدر کی عبارت کے موافق ہے یا متضاد، اور یہ عبارت ہماری موید ہے یا آپ کی۔

لیجئے آپ نے اٹنے ہماری ہی تائید کر دی۔

الجھا ہے پاؤں یار کا زلف دراز میں لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا اور اگر بالفرض سلف کا اطلاق صحابہ پر نہ ہوتا تو آپ کا خصم بھی یہ کہہ سکتا ہے کہ نووی سے یہاں مسامحہ ہو گیا ہے۔

میں نے لکھا تھا کہ امام بخاری کا بھی یہی مذہب ہے جیسا کہ ان کی تبویب سے ظاہر ہوتا ہے حافظ ابن حجر لکھتے ہیں هذا يرجح الخ (الفقیہ ۲۰ مکی)۔ اس پر آپ یہ لکھتے ہیں:

”معارض صاحب نے یہاں خلط بحث کر دیا (الی قولہ) معارض کا یہ دعویٰ کہ امام بخاری کا بھی یہی مذہب ہے غلط ہے۔“

مولوی صاحب میں نے خلط بحث نہیں کیا آپ نے میرا مطلب نہیں سمجھا، میں اپنے مطلب کو کھول کر بیان کر دیتا ہوں ذرا کان لگا کر سنئے! بات یہ ہے کہ قائلین بعدم الوقوع نے اپنے مذہب کی بنا اس پر رکھی ہے کہ طلاق ثلاث بدعت محرمہ ہے، اور بدعت محرمہ مردود ہوا کرتی ہے لقول رسول اللہ ﷺ من عمل عملاً ليس عليه امرنا فهو رد [آپ نے فرمایا کہ جو شخص ایسا عمل کرے جو ہمارے حکم کے مطابق نہ ہو وہ مردود ہے] لہذا جمع ثلاث بھی مردود ہے، حافظ ابن القیم لکھتے ہیں:

فأما القياس فقد تقدم أن جمع الثلاث محرم وبدعة والبدعة مردودة لأنها ليست عليه أمر رسول الله ﷺ قالوا وسائر ما تقدم في بيان التحريم يدل على عدم وقوعها جملة اه (زاد المعاد)

[رہا سوال قیاس کا تو اوپر گزر چکا ہے کہ بیک وقت تین طلاق دینا حرام اور بدعت ہے، اور بدعت مردود ہوتی ہے، اس لیے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے حکم کے موافق نہیں، کہتے ہیں کہ تحریم کے بیان میں جو کچھ نزر چکا ہے وہ تین کے

عدم وقوع پر دلالت کرتا ہے |

(۲۵۶/۲)

شافعیہ نے اس دلیل کے صغریٰ میں کلام کر کے باطل قرار دیا اور جب صغریٰ مردود پھرتو ظاہر ہے کہ نتیجہ بھی قطعاً غلط ہے۔ امام بخاری نے اپنے ترجمۃ الباب میں اسی صغریٰ کے بطلان کی طرف اشارہ کیا ہے، چنانچہ آپ خود ہی لکھتے ہیں:

”اور حافظ کے کہنے کا منشا بھی معلوم ہو گیا کہ امام بخاری نے حنفیہ کے مذہب کا ابطال کیا ہے کہ جمع بین الطلقات الثلاث کی کراہت کے قائل ہیں“ اھ۔

اور جب امام بخاری نے سنگ بنیاد ہی اکھیڑ کر پھینک دیا تو جو عمارت اس پر تیار کی گئی تھی وہ خود ہی منہدم ہو گئی۔ الغرض بخاری کا اس صغریٰ کو باطل کرنا آپ کے مذہب کو باطل کرتا ہے، اور اس صنم کو دیکھ کر ہر شخص اسی نتیجہ پر پہنچے گا کہ امام بخاری بھی وقوع ثلاث کے قائل تھے، مگر اسی طرح جس طرح امام شافعی (یعنی بلا کراہت جمع) ہاں اگر امام بخاری اپنے مذہب کا بھی کہیں کہیں ابطال کیا کرتے ہوں تو البتہ ذرا دشوار ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

وإن كان أراد تجويز الثلاث
مجموعة وهو الأظهر فأشار
بالآية التي أنها مما احتج به
المخالف للمنع من الوقوع لأن
ظاهرها أن الطلاق المشروع
لا يكون بالثلاث دفعة بل على
الترتيب المذكور فأشار إلى أن
الاستدلال بذلك على منع
جميع الثلاث غير متجه إذ

۱ اور اگر ثلاث مجموع کا جواز مراد لیا ہے،
اور ظاہر یہی ہے، تو آیت سے اس بات
کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس سے مخالف
نے عدم وقوع پر استدلال کیا ہے، اس
لیے کہ آیت کا ظاہر یہ ہے کہ دفعۃً قین
طلاق دینا طلاق مشروع نہیں ہے، بلکہ
طلاق مذکورہ ترتیب پر ہونی چاہئے، تو
انہوں نے اس بات کی طرف اشارہ کیا
کہ اس سے (آیت سے) ثلاث مجموع

لیس فی السباق المنع من غیر
 کیفیة المذکورة بل انعقد
 الإجماع علی أن ایقاع
 المرتین لیس شرطاً ولا راجحاً
 بل اتفقوا علی أن ایقاع
 الواحد أرحح من ایقاع الثنین
 کما تقدم فی الکلام علی
 حدیث ابن عمر (فتح الباری جزو
 ۲۲ ص ۱۶۵)

کے عدم وقوع پر استدلال کرنا درست
 نہیں ہے، اس لیے کہ آیت میں مذکورہ
 کیفیت کے علاوہ سے انکار نہیں ہے،
 بلکہ اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ وہ
 مرتبہ طلاق دینا نہ شرط ہے نہ راجح، ہاں
 اس پر اتفاق ہے کہ ایک طلاق دینا دو
 طلاق دینے سے بہتر ہے جیسا کہ ابن عمرؓ
 کی حدیث پر گفتگو کے تحت میں گزر چکا
 ہے [

اس عبارت سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ تجویز جمع ثلاث اس کے تجویز وقوع
 کو مستلزم ہے فافہم۔

تنبیہ:- ہم نے سنا ہے کہ ہمارے مجیب صاحب کا یہ خیال ہے کہ فتح
 الباری کے بعد اب بخاری کی کسی شرح کی ضرورت نہیں، مگر ہمارے خیال میں ابھی
 ضرورت ہے کہ مجیب صاحب بھی ایک شرح لکھ کر اس کمی کو پورا کر دیں جو حافظ
 صاحب سے رہ گئی ہے، اس لیے کہ حافظ صاحب نے اس ترجمۃ الباب کا مقصد خود
 آپ کے الفاظ میں ابطال مذہب حنفیہ قرار دیا ہے اور آپ اسے غلط سمجھ رہے ہیں اور
 اس کے خلاف ایک تیسرا مطلب بیان کرتے ہیں جن کی الفاظ مساعدت بھی نہیں
 کرتے، چنانچہ لکھتے ہیں: ”بلکہ امام بخاری کو ایک دوسرے مسئلہ کا اختلاف بیان کرنا
 منظور ہے وہ یہ کہ تین طلاق دینی جائز ہے یا نہیں، احناف کا یہ مذہب ہے کہ ایسی
 طلاق اگر فی مجلس یا فی طہر ہو تو بدنی اور حرام اور معصیت ہے اور شوائع کا یہ خیال ہے
 کہ مباح ہے، اسی واسطے باب یوں منعقد کرتے ہیں: باب من جرد الطلاق

السلامت اور فریقین کے استدلال کو ذکر کرتے ہیں (المجلد ۲۱، نمبر ۲۳)۔
میں کہتا ہوں کہ باوجودیکہ یہ وہ مطلب ہے جس کا شاید کسی شارح بخاری،
ہم و گمان بھی نہ ہوا ہوگا، ترجمۃ الباب کے الفاظ سے لگتا ہوا بھی نہیں ہے، اگر امام
بخاری کو فریقین کے دلائل بیان کرنا ہوتے تو یوں کہتے بساب من يجوز الطلاق
السلامت ومن لم يجوز كما تشهد به الفطرة السليمة، نیز اس مطلب کی
تفہیم یوں بھی ہوتی ہے کہ اس باب کے تحت میں امام بخاری نے کوئی ایسی آیت یا
حدیث نہیں ذکر کی جو حنفیہ کی دلیل بن سکے، یعنی جو حرمت جمع ثلاث پر دال ہو یہ کیسے
ہو سکتا ہے کہ امام بخاری دو باتوں کے ذکر کا التزام کر کے صرف ایک بات کے بیان پر
اکتفا کریں، ہاں اگر اس عدم ذکر کا یہ غشا ہے کہ اس بارے میں حنفیہ کی طرف کوئی
دلیل نہیں تو ظاہر ہے کہ امام بخاری ایسی بے دلیل بات کے قائل کیوں ہوں گے، تو
لا محالہ وہ شافعیہ کا مسلک اختیار کرتے ہوں گے، یعنی تین طلاقیں ایک مجلس یا ایک ملہر
میں دینا ان کے خیال میں جائز ہوں گی۔ اگر ایسا ہی ہے تو بھی ہمارا مطلب حاصل
ہے کہ امام بخاری بھی تین باتوں کے بعد رجعت کے قائل نہیں۔

یا اگر مجیب نے اس میں حنفیہ کی بھی کوئی دلیل اس باب میں ہو تو پیش کریں،
ترجمۃ الباب کا یہ مطلب بیان کرنے کے بعد آپ لکھتے ہیں: "اور حافظ صاحب کے
کہنے کا غشا بھی معلوم ہو گیا کہ امام بخاری نے حنفیہ کے مذہب کا ابطال کیا ہے کیونکہ وہ
جمع بین الطلقات کے قائل ہیں مگر حافظ کا یہ کہنا موقوف ہے اس امر پر کہ تراجم بخاری
سے امام بخاری کے مذہب پر استدلال ہو سکتا ہے اور اس کا ثبوت بہت دشوار ہے۔"

میں کہتا ہوں کہ حافظ نے امام بخاری کے الفاظ کا مطلب بیان کیا ہے، ان
کا مذہب نہیں ذکر کیا ہے، مگر اس کا کیا علاج کہ اپنا ان الفاظ میں ذکر کر جائیں۔

تنبیہ ثانی:- اس ترجمۃ الباب کا مقصد اگر وہی رکھا ہے جس کو مجیب نے

حافظ کے بیان سے منسوب کیا ہے تو بھی ہمارا مطلب حاصل ہے، اور دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ باب ان کے دلائل کے بیان میں جو طلاق ثلاثہ کے وقوع کے قائل ہیں چنانچہ اکثر کی روایت میں ترجمۃ الباب یوں ہے: باب من أجاز الطلاق، اور اجازۃ نافذ کرنے کے معنی میں مشہور ہے، اس سے بشرط انصاف اسی معنی کی تائید ہوتی ہے اور علامہ عینی کے یہ الفاظ وضع البخاری هذه الترجمة إشارة الى أن من السلف من لم يجوز وقوع الطلاق الثلاث اسی معنی کی طرف مشیر ہیں واللہ اعلم۔

میں نے لکھا تھا کہ امام مسلم کا بھی یہی مذہب ہے اپنی صحیح میں باب منعہ کرتے ہیں الخ۔ عجیب فرماتے ہیں: ”جب آپ کو یہ بھی نہیں معلوم کہ صحیح مسلم کے ابواب کس کے منعہ کیے ہوئے ہیں تو خواہ مخواہ اس معرکہ الآرا مسئلہ میں پڑنے کی ضرورت ہی کیا تھی (الی قولہ) لہذا امام مسلم کو قائلین تحریم سے شمار کرنا امام موصوف پر افترا ہے اھ۔

مولانا آپ نے مقدمہ نووی سے جو عبارت نقل کی ہے وہ خود بتلاتی ہے کہ صحیح مسلم فی الحقیقت مبہوت ہے، مگر امام مسلم نے تراجم نہیں ذکر کیے ہیں اگر یہ صحیح ہے تو باب یقیناً امام مسلم نے منعہ کیا ہے، مگر ترجمۃ الباب کے یہ الفاظ خاص ان کے نہیں اور وہاں پر جتنی حدیثیں امام مسلم نے ذکر کی ہیں ان کو اگر ایک باب کے تحت میں لایا جائے تو اس باب کا عنوان اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا، طرق تعبیر گو مختلف ہوں مگر سب کا حاصل صرف اتنا ہی ہوگا جتنا نووی نے بیان کیا ہے، پھر اس صنیع کو دیکھتے ہوئے آپ ہی کہہ سکتے ہیں کہ امام موصوف پر یہ افترا ہے۔

میں نے چند صحابہ کے نام گنا کر لکھا تھا کہ ان حضرات سے قول بالتحريم منقول ہے، اس پر مدیر صاحب کا رخس قلم یوں جولانی کرتا ہے: ”قطع نظر ازیں کہ ان

حضرات سے بسند صحیح متصل ثابت بھی ہے یا نہیں اور ان کے فتاویٰ کا اصل مطلب کیا ہے اور ان سے اس کے مخالف روایتیں بھی ہیں یا نہیں معترض صاحب نے آٹھ صحابہ کو اپنا ہم خیال کہا ہے، ان کا مخالف بھی کہہ سکتا ہے کہ حضرت ابن عباس، زبیر، عبدالرحمن بن عوف، علی، ابن مسعود، ابوبکر اور وہ تمام صحابہ کرام جو اوائل عہد فاروقی میں انتقال فرما گئے تھے ہمارے ہم خیال تھے، اھ بادی اختصار فی الاسماء۔

ہمیں افسوس ہے کہ مولوی صاحب نے ایسے اہم امور سے قطع نظر کرنا کیسے پسند فرمایا، سند و معنی میں گفتگو کرنے کے بعد میرے خیال میں اس ریک و بے معنی جواب کی ضرورت بھی نہ پڑتی مگر خیر ع

رموز سلطنت خویش خسرواں دانند

ہم نہیں کہہ سکتے کہ اس جواب کی ترجیح پر کس خیال نے مجبور کیا۔ ہم کو صرف یہ گزارش کرنا ہے کہ ہم نے صرف ان صحابہ کی فہرست پیش کی تھی، جن سے تحریم بتصریح منقول ہے۔ اور ان صحابہ کی فہرست نہیں دی تھی جو ہمارے ہم خیال ہیں، عام ازیں کہ اس کی بابت ان سے آثار منقول ہیں یا نہیں اور مجیب نے۔ خدا اس کا بھلا کرے۔ چھ صحابیوں کا نام ان تمام صحابہ کی بل بھی پیش کر دی جو اوائل عہد فاروقی میں قضا کر گئے ہیں۔ مولانا! قطع نظر ازیں کہ ان صحابہ کا سکوت حجت (۱) بھی ہے یا نہیں، یہ کتنی بڑی بے انصافی ہے کہ آپ خواہ مخواہ قائلین بالتحريم کے مقابل میں ساکتین کو پیش کرتے ہیں۔ اچھا اگر آپ اسی پر تلے بیٹھے ہیں تو ہم بھی کہتے ہیں کہ ہمارے ہم خیال نہ صرف وہی صحابہ ہیں جن کا نام لیا گیا بلکہ وہ تمام صحابہ بھی ہیں جو عہد فاروق اعظم کے اجماع کے وقت موجود تھے۔ ہاں ہم نے بھی ان امور سے قطع نظر کرتے ہوئے یہ کہا ہے جن سے

(۱) یہ اشارہ ہے اس کی طرف کہ اجماع کی ایک شرط یعنی انقضاض عصر فوت ہے۔ اور آپ جس کی تقلید میں یہ سب لکھ رہے ہیں اس کے نزدیک یہ شرط معتبر ہے ۱۱۲ ابوالمآثر الاعظمی

آپ نے قطع نظر کیا ہے۔

ہم نہیں کہہ سکتے کہ آپ کی دیانت نے کیونکر اجازت دی کہ ان آثار کے متعلق ایسا موہم اور مغالطہ وہ (۱) لفظ استعمال کریں جن کو دیکھ کر ایک سطحی النظر خواہ مخواہ بدگمان ہو جائے، حالانکہ اس مسئلہ میں آپ کے امام حافظ ابن القیم رحمہ اللہ نے بھی ان آثار کو نقل کر کے کچھ کلام نہیں کیا ہے۔

میں نے لکھا تھا کہ سب سے بڑھ کر تو یہ کہ خلیفہ ثانی کے زمانہ خلافت میں تمام صحابہ کا اس پر اجماع ہو چکا ہے، اس پر آپ کس انداز سے فرماتے ہیں: ”اور اس سے بڑھ کر یہ کہ خلیفہ اول حضرت ابوبکر کے زمانہ خلافت میں اس کے خلاف پر اجماع اور زمانہ رسول میں اس کے خلاف پر فیصلہ ہوتا کما تقدم“

سبحان اللہ کیا انداز بیان ہے، مولانا! اس اجماع کا حال آپ پہلے معلوم کر چکے اور فیصلہ کا ثبوت حدیث ابی الصہباء پر ہے اس کا حال بھی ۲۰ مئی کے الفقیہ میں ذکر کر چکا ہوں۔ پھر ایک منقوض اجماع یا منسوخ و متروک العمل کو ترجیح دینا اور اس کو سب سے بڑھا ہوا قرار دینا خاص آپ کا حصہ ہے۔

اس کے بعد اور جتنی وجہیں اجماع عہد فاروقی کی نفی میں قائم کی ہیں وہ سب باز سچے اطفال ہیں، هو المنقول عن بعض الصحابہ میں کون سا لفظ ایسا ہے جو اس اجماع سے اس فتویٰ کی بعدیت ثابت کرتا ہے۔ اور جن علماء نے اس اجماع کے خلاف فتویٰ دیا ہے وہ خود اس کے جواب دہ ہیں، اور ان کے مقابل میں بھی اسی طرح صدائے احتجاج بلند کی جاتی ہے جس طرح آپ کے خلاف۔ مولانا! اگر کسی مقلد نے اس قسم کے دلائل قاطعہ پیش کیے ہوتے تو جماعت اہل حدیث اس سرے (۱) اشارہ ہے عجیب کے ان الفاظ کی طرف ”قطع نظر از یں کہ ان حضرات سے بسند صحیح متصل

ثابت بھی ہے یا نہیں اور ان کا اصل مطلب کیا ہے ۱۱۲ ابوالمآثر

سے اس سرے تک کان جھاڑ کے اس کے پیچھے پڑ جاتی، مگر اس وقت کسی کے کانوں پر جوں تک نہیں ریگکتی۔

میں نے استدلال میں حدیث بخاری ان رجلاً طلق امرأته ثلاثاً ثم پیش کر کے لکھا تھا کہ ثلاثاً میں ثلاث مفردہ کا احتمال نہیں ہے کہ اس پر کوئی قرینہ قائم نہیں البتہ ثلاث مجموع کے متعین ہونے کی تائید بخاری کی تبویب سے ہوتی ہے، اس پر آپ انیس ۱۹ جمادی الاولیٰ کے المحدث میں یوں رقم طراز ہیں: ”آپ نے اس تبویب سے امام بخاری کا جو مطلب ہے اسے سمجھا ہی نہیں کما مر بلکہ ان کا مقصود فریقین کے دلائل کو ذکر کرنا ہے اور اسی وجہ سے رفاعہ قرظی کے واقعہ کو اس باب میں روایت کیا حالانکہ انھوں نے طلاقیں بدفعات دی تھیں۔“

اقول: امام بخاری کی تبویب کا اور اپنا مطلب سمجھا چکا ہوں اس لئے تائید بلا شبہ درست ہے، آپ بار بار کہتے ہیں کہ اس تبویب سے بخاری کا مقصود دلائل فریقین بیان کرنا ہے لیکن معلوم نہیں کہ دوسرے فریق محرمین ایقاع ثلث کے دلائل اس باب میں کس جگہ ہیں، بہتر ہوتا کہ جناب اس باب کی شرح فرما کر فریق ثانی کے دلائل روشنی میں لاتے اور اپنی قوت اجتہاد پیش کرتے۔ ہم نے سنا ہے کہ آپ بھی لاہجرۃ بعد الفتح کے قائل ہیں اور صاحب فتح کے نزدیک اس باب کی مراد خود آپ کے الفاظ میں ابطال مذہب حنفیہ ہے، پھر نہیں معلوم کہ فتح کے بعد ہجرت کا شوق کیوں چرایا۔ اگر آپ صاحب فتح کے مقلد نہیں تو ذوق سلیم کو کام میں لائیے۔ اگر آپ کے خیال کے مطابق امام بخاری کو دلائل فریقین ہی ذکر کرنے تھے تو باب یوں منعقد کرتے بساب من أجاز الطلاق الثلاث ومن لم يجز الغرض اس تبویب سے امام بخاری کا مقصد دلائل فریقین بیان کرنا ہرگز نہیں ہے، رہا رفاعہ کے واقعہ کا اس باب میں لانا تو یہ اشکال صرف آپ ہی کو پیش نہیں آیا ہے بلکہ صاحب فتح کو بھی یہ مشکل پیش آئی تھی اور

اس کی انھوں نے تو جتہیں بھی کی ہیں، مجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ اس حدیث میں اصل ^{میں} نظر فبت طلافی ہے اور اس کا کھلا ہوا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے انت طالق البتہ کہا ہے اور ایسی صورت کا حکم حافظ صاحب پہلے لکھ چکے ہیں

وان البتہ إذا اطلقت حمل علی ۱۔ بہ جب مطلقاً استعمال کی جائے تو تین الثلاث إلا إن أراد المطلق پر محمول ہوگی، الا یہ کہ طلاق دینے والا واحدة فیقبل ۱۷ (فتح الباری پ ۲۲) اگر ایک کا ارادہ کرے تو اس کی بات ص ۱۶۵) مان لی جائے گی ۱

وفیه ما فیہ وعندی طریق حسن لدفع هذه الشبهة ولكن خوف المجادلین لا یرخص الی ذکرہ۔ اور نیز یہ اعتراض جس طرح ہم پر پڑتا ہے اسی طرح آپ پر بھی پڑتا ہے کما سیأتی عنقریب، لہذا اس عقدہ کو حل کرنا جیسے ہم پر فرض ہے ویسے ہی آپ پر بھی ہے۔

پھر آپ لکھتے ہیں: ”تو جس غرض سے رفاعہ قرطی کے واقعہ کو اس باب میں لائے ہیں اسی غرض سے یہ بھی لہذا امام بخاری کی تبویب سے ثلاث کے مجموعہ ہونے کی تائید سمجھنا غلط ہے ورنہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ رفاعہ کی طلاقیں بھی فی مجلس تھیں کیونکہ وہ بھی اسی باب میں مروی ہیں اھ۔

اقول: اس واقعہ کے ذکر کی غرض لکھ چکا ہوں لہذا یہ تائید غلط نہیں ہاں آپ کے نزدیک اس تبویب کی غرض ذکر دلائل فریقین ہے اور آپ خود کہتے ہیں کہ رفاعہ کی طلاقیں بدفعات تھیں لہذا اس واقعہ کو ایقاع ثلاث دفعہ سے کوئی علاقہ نہیں ہے تو یہ نہ محرمین کی دلیل بن سکتی ہے اور نہ مجوزین کی پھر اس باب میں اس کو لانے کی کیا غرض ہے

الجھا ہے پاؤں یار کا زلف دراز میں لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا

آپ لکھتے ہیں ”بحیثیت مدعی ہونے کے آپ کے اوپر لازم ہے کہ آپ ثلاث مفرقہ کے احتمال کا بطلان ثابت کریں اتنا کہنے سے آپ کا کام نہ چلے گا کہ اس پر کوئی قرینہ نہیں ہے“

اقول: طلقھا ثلاثا کا ظاہر اور کھلا ہوا مطلب یہی ہے کہ تینوں طلاقیں دفعۃً دی ہیں اور اسی ظاہر معنی سے میں استدلال کرتا ہوں اور اس ظاہر کے ارادہ سے جب کوئی مانع نہیں ہے تو خواہ مخواہ ایک خلاف ظاہر احتمال قابل التفات کیوں ہو سکتا ہے حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

وإن كان في قصة أخرى
فالتمسك بظاهر قوله طلقها
ثلاثاً فإنه ظاهر في كونها مجموعة
وساكن في قصة رفاعه ان غيره
وقع له مع امرأته نظير ما وقع
لرفاعة فليس التعدد في ذلك
ببعيد اهـ

1 اور اگر دوسرے واقعہ سے متعلق ہے تو استدلال ظاہر قول سے ہے کہ انھوں نے تین طلاقیں دیں، اس لیے کہ وہ ثلاث مجموع ہونے پر ظاہر ہے، اور رفاعہ کے واقعہ میں یہ آئے گا کہ ان کے علاوہ اوروں کو بھی اپنی بیوی کے ساتھ ویسا ہی واقعہ پیش آیا جیسا کہ رفاعہ کو، لہذا واقعے کا متعدد ہونا کچھ مستبعد نہیں |

مولانا! ظاہر سے استدلال کرنے والے سے وجہ نہیں پوچھی جاتی اور نہ خلاف ظاہر احتمال کی نفی کا وہ ذمہ دار ہوتا ہے، افسوس ہے کہ آپ کو اتنی بھی خبر نہیں! ہاں جو شخص خلاف ظاہر کا مدعی ہوتا ہے وہ البتہ ظاہر کی نفی کرتا ہے کما لا يخفى علی من مارس الكتب الشرعية، آپ کس عالم میں ہیں بتلائیے تو سہی کہ میں مدعی کیسے ہوں، جب میں ثلاث مفرقہ کے احتمال کا انکار کرتا ہوں تو مدعی کیسے ہوا، شاید آپ کی اصطلاح میں منکر ہی کو مدعی کہتے ہیں۔

اور حافظ ابن القیم (۱) کا کلام بھی منظور فیہ ہے، اس کے پہلے حصہ پر تو یہ کلام ہے کہ حدیث اپنے مسوق لہ قصد کے اعتبار سے تو بیشک مکلفی بجز العقد الثانی پر حجت ہے؛ مگر استدلال صرف عبارة النص پر موقوف نہیں۔ بلکہ دلالت، اشارۃ و اقتضاء سے بھی ہوا کرتا ہے اور حدیث عبارة النص کے اعتبار سے نہیں تو اشارۃ النص کے اعتبار سے ضرور آپ پر حجت ہے۔ اور دوسرے جزو پر یہ گفتگو ہے کہ آپ کا یہ فرمانا صحیح نہیں اس لئے کہ حافظ صاحب وغیرہ نے طلقت ثلاثاً کو احلف بالله ثلاثاً وغیرہ پر قیاس کر کے کہا ہے کہ جس طرح احلف بالله ثلاثاً وغیرہ میں جب تک تین بار علیحدہ علیحدہ وہ کام نہ کرے اس وقت تک یوں نہیں [کہہ سکتا] فعلت ذلک ثلاثاً اسی طرح یہاں بھی اس قیاس کا جواب حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں یوں دیا ہے کہ یہ قیاس، قیاس مع الفارق ہے؛ اس لئے کہ طلاق دینے والا طلاق کی انشاء کرتا ہے اور اس کے طلاق کی حد مقرر ہو چکی ہے یعنی تین۔ تو جب وہ انت طالق ثلاثاً کہتا

(۱) مجیب نے زاد المعاد سے یہ عبارت نقل کی تھی اما استدلالکم بحديث عائشة (ثم ذكر الحديث) فهذا مما لا ننازعكم فيه نعم هو حجة على من اكتفى بمجرد العقد الثاني ولكن ابن في الحديث أنه طلق الثلاث بفم واحد بل الحديث حجة لنا فإنه لا يقال فعل ذلك ثلاثاً وقال ثلاثاً إلا من فعل وقال مرة بعد مرة وهذا هو المعقول في لغات الأمم عربهم وعجمهم كما يقال قذفه ثلاثاً و شتمه ثلاثاً و سلم عليه ثلاثاً (زاد ج ۲ ص ۲۶) حدیث عائشہ سے آپ حضرات کا جواب استدلال ہے تو اس سلسلہ میں ہم آپ سے مباحثہ نہیں کرتے، ہاں وہ اس شخص کے خلاف حجت ہے جو محض عقد ثانی پر اکتفا کرے، مگر حدیث میں یہ کہاں ہے کہ انھوں نے تین طلاقیں دفعتاً دی تھیں؛ بلکہ حدیث ہمارے حق میں حجت ہے، اس لیے کہ یہ بات کہ اس نے تین بار کیا یا تین بار کہا، اسی وقت کہی جاتی ہے جب کہ ایسا بار بار کرے، عرب و عجم کی زبان میں یہی قرین عقل ہے، جس طرح کہا جاتا ہے کہ اس نے اس کو تین دفعہ مارا اور تین بار گالی دی اور اس کو تین بار سلام کیا

ہے تو گویا وہ یوں کہتا ہے انت طالق جميع الطلاق بخلاف حالف کے کہ اس کی قسموں کی شرعاً کوئی انتہائی تعداد مقرر نہیں لہذا اس کا یہ حال نہیں، لکھتے ہیں:

واحتج من قال إن الثلاث إذا
أوقعت مجموعة حملت على
الواحدة بأن من قال أحلف بالله
ثلاثاً لا يعد حلفه إلا يمناً
واحداً فليكن المطلق مثله .
وتعقب باختلاف الصيغتين فإن
المطلق منثنى طلاق امرأته
وقد جعل امد طلاقها ثلاثاً فإذا
قال أنت طالق ثلاثاً فكأنه قال
أنت طالق جميع الطلاق وأما
الحالف فلا امد لأيمانه فافترقا
(فتح الباری ج ۲۲ ص ۱۶۵)

[جو ثلاث مجموع کے ایک ہونے کا قائل
ہے وہ اس طرح استدلال کرتا ہے کہ کوئی
اگر یہ کہے کہ میں خدا کی تین قسم کھاتا ہوں تو
اس کی قسم ایک ہی شمار ہوگی لہذا طلاق کا
حال بھی یہی ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ
ہے کہ دونوں مختلف صورتیں ہیں، کیونکہ
طلاق دینے والا طلاق کی انشاء کرتا ہے اور
اس کے طلاق کی حد مقرر ہو چکی ہے، تو وہ
جب انت طالق ثلاثاً کہتا ہے تو گویا وہ یوں
کہتا ہے کہ تمہیں تمام طلاقیں ہوں، بخلاف
حالف کے کہ اس کی قسموں کی کوئی تعداد
مقرر نہیں ہے لہذا دونوں میں فرق ہوگا]

علاوہ بریں حافظ ابن القیم کا یہ کہنا انشاء طلاق میں اگر کسی مرتبہ میں صحیح بھی
ہو تو اخبار عن انشاء الطلاق میں تو کسی طرح صحیح نہیں، چنانچہ وہ خود حدیث رکانہ اور اثر
ابن عمر وغیرہا میں طلقها ثلاثاً وغیرہ کو اخبار عن ایقاع الثلاث المجموع
ہی پر حمل کرتے ہیں اور اس میں کوئی قیاحت نہیں دیکھتے اور حدیث عائشہ میں اخبار ہی
ہے فافہم فبانہ دقیق۔

اور حق یہ ہے کہ آپ نے حافظ صاحب کے کلام کو بغور نہیں دیکھا ہے اور نہ
سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ انشاء اللہ اس تحریر کے آخر میں ہم حافظ صاحب کے موضوع

بحث پر روشنی ڈالیں گے۔

آپ لکھتے ہیں ”صحابہ کرام کی عادت نہ تھی کہ طلاق ثلاثہ علی سبیل الارسال بفم واحد (ایک ہی دفعہ) دیتے کیونکہ ممنوع و معصیت و بدئی ہے کما ہو مصروح فی موضعہ اور طلاق ثلاثاً بقول محتمل ہے دونوں صورتوں کو پس صحابہ کے فعل کو ان کی عادت جاریہ کے خلاف ممنوع اور ناجائز اور حرام صورت پر محمول کرتا خلاف عقل و خلاف تعظیم ہے“

اقول۔

ما مریدال رخ بسوئے قبلہ چوں آرم چوں رخ بسوئے خانہ خمار دارد پیر ما ہم کیا کریں حافظ ابن القیم صاحب فہم ہوتے ہیں اور خواہ مخواہ یہی کہتے ہیں کہ اسی حرام صورت پر حمل کرو۔ اس کی تفسیر یہ ہے کہ جب تاکلین بوقوع الثلاث نے حدیث ابو الصہباء کا یہ مطلب بیان کیا کہ یہی طلاق جو آج تین دی جاتی ہے رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ایک دی جاتی تھی، یعنی صحابہ صرف ایک طلاق دیتے تھے اور اب تین دینے لگے، تو حافظ صاحب نے نہایت تیز لہجے میں جواب دیا اور اس کو تحریف سے تعبیر کر کے صحابہ کا تین طلاقیں نہ دینا غلط قرار دیا ہے، فرماتے ہیں:

وَأَمَّا قَوْلُ مَنْ قَالَ إِنَّ مَعْنَاهُ كَانَ وَقُوعُ الطَّلَاقِ الثَّلَاثِ الْآنَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ وَاحِدَةً فَإِنَّ حَقِيقَةَ هَذَا التَّأْوِيلِ كَانَ النَّاسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ يُطْلِقُونَ وَاحِدَةً وَعَلَى عَهْدِ عُمَرَ صَارُوا يُطْلِقُونَ ثَلَاثًا. وَالتَّأْوِيلُ إِذَا وَصَلَ

[اور جو لوگ اس کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ آج کل کی طلاق ثلاث رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں ایک تھی، تو اس تاویل کی حقیقت یہ ہے کہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں ایک طلاق دیا کرتے تھے، اور حضرت عمرؓ کے زمانے میں تین دینے لگے۔ اور تاویل جب اس

إلى هذا الحد كان من باب الإلغاز والتحريف لا من باب بيان المراد ولا يصح ذلك بوجه فإن الناس ما زالوا يطلقون واحدة وقد طلق رجال نسائهم على عهد رسول الله ﷺ ثلاثاً (زاد المعاد ۲/۲۶۲)

حد تک پہنچ جائے تو وہ معنی اور تحریف کے قبیل سے ہو جاتی ہے نہ کہ بیان مراد سے، اور یہ کسی طرح بھی درست نہیں، اس لیے کہ لوگ ایک ہی طلاق دیا کرتے تھے، اور کچھ لوگوں نے رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اپنی بیویوں کو تین طلاقیں بھی دیں]

کیوں مولانا! حافظ صاحب تو اس شد و مد سے لکھتے ہیں کہ صحابہ تین طلاقیں دیتے تھے اور آپ اس کو خلاف عقل و تعظیم کہتے ہیں، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ جہاں جیسا موقع دیکھا ویسی تاویل کر دی۔

پھر مجیب نے اس امر پر بہت زور دیا ہے کہ حدیث عائشہ میں رفاعہ قرظی ہی کا واقعہ ہے اس کی بابت گزارش ہے کہ حافظ ابن حجر کی تحقیق سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ رفاعہ کی بیوی کے واقعہ کے مثل دو دوسری عورتوں کو بھی پیش آیا ہے ایک غمیصاء کا واقعہ ہے جس کا ذکر نسائی اور طبرانی اور ابو مسلم کعسی اور ابو نعیم نے کیا ہے طبرانی وغیرہ کے الفاظ یہ ہیں:

عن عائشة أن عمرو بن حزم طلق الغمیصاء فتزوجها رجل فطلقها قبل أن یمسها فأرادت أن ترجع إلى زوجها الأول (الحديث) قال الحافظ ورواه ثقات وله

[حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ عمرو بن حزم نے غمیصاء کو طلاق دی، ایک دوسرے آدمی نے ان سے شادی کی، انھوں نے ہاتھ لگانے سے پہلے ہی ان کو طلاق دیدی، انھوں نے (غمیصاء نے) اپنے پہلے شوہر کی طرف لوٹنا چاہا (الحديث) حافظ کہتے ہیں کہ اس

شاہد من حدیث عبید اللہ حدیث کے تمام راوی ثقہ ہیں اور نسائی عند النسائی میں عبید اللہ کی حدیث اس کی شاہد ہے |

دوسرا عائشہ بنت عبد الرحمن کا ہے جس کو مقاتل اور ابوشاہین وغیرہ مانے فبان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ کی تفسیر میں روایت کیا ہے:

نزلت فی عائشہ بنت عبد الرحمن بن عقیل النضریۃ كانت تحت رفاعة بن وهب بن عتيك وهو ابن عمها فطلقها طلاقاً بائناً فتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير ثم طلقها فأنت النبي ﷺ فقالت إنه طلقني قبل أن يمسنی فأرجع إلی ابن عمي زوجي الأول قال لا (الحديث)

[یہ (آیت) عائشہ بنت عبد الرحمن بن عقیل نضریہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے، وہ اپنے چچا زاد رفاعة بن وهب بن عتيك کے نکاح میں تھیں، رفاعة نے ان کو طلاق بائن دیدی، عائشہ نے ان کے بعد عبد الرحمن بن الزبير سے نکاح کر لیا، پھر ان کو حضرت عبد الرحمن نے بھی طلاق دیدی، عائشہ آنحضرت کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ انھوں نے مجھ کو ہاتھ لگانے سے پہلے ہی طلاق دیدی تو کیا میں اپنے چچا زاد پہلے شوہر کی طرف لوٹ سکتی ہوں، آپ نے فرمایا کہ نہیں]

بہر حال یہ دو دوسرے واقعے ہیں ان میں ایک کی راوی خود عائشہ صدیقہ ہیں۔ تو میں کہتا ہوں کہ جب اس قسم کا واقعہ چند شخصوں کو پیش آیا ہے تو خواہ مخواہ حدیث عائشہ کو صرف رفاعة کے قصہ پر کیوں محمول کیا جاتا ہے، یہ کیوں نہیں کہا جاتا کہ یہ تمیضا، یا عائشہ نضریہ کا واقعہ ہے۔ میں کہوں گا کہ حدیث عائشہ میں کسی شخص کی تعیین نہیں اور شاہد کا ان لا فطلقها ثلاثاً ہے اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ تینوں طلاقیں مجموع

تھیں اور رفاعہ نے بقول آپ کے بدفعات طلاقیں دی تھیں تو یہ رفاعہ کا قصہ۔ کیوں کر ہو سکتا ہے۔ اگر اس حدیث کو رفاعہ کے قصہ پر حمل کریں تو خلافِ ظاہر کے ارادہ کا بلا ضرورت ارتکاب کرنا پڑے گا، اس سے اچھا بلکہ یہی متعین ہے کہ غمیصاء یا عائشہ نضر یہ کا واقعہ کہا جائے تاکہ یہ اپنے ظاہر پر رہ جائے۔

نیز حدیث عائشہ کے کسی طریق سے اور کسی لفظ سے اس کا پتہ نہیں چلتا کہ یہ رفاعہ کا واقعہ ہے پھر بلا وجہ ہم اسی پر کیوں حمل کریں۔ جو مدعی اتحاد حدیثین ہو وہ دلیل پیش کرے، ہمیں اتنا کہنا کافی ہے کہ اس کے کسی طریق کا کوئی لفظ نہیں بتلاتا کہ یہ رفاعہ کا قصہ ہے۔

میں نہیں کہہ سکتا کہ مجیب کس قماش کا آدمی ہے، بندہ خدا سے جہاں کوئی جواب نہیں بن آتا وہاں جھٹ مجھے مدعی کہہ کر مطالبہ دلیل کرنے لگتا ہے۔ مجیب صاحب! ہوش کی دوا کیجئے عقل کے ناخن لیجئے آپ میرے یہ الفاظ (اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ یہ رفاعہ قرظی کا واقعہ ہے کیونکہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے) سامنے رکھتے ہوئے بھی مدعی کہتے ہیں، ہاں یہ تو بتلائیے کہ کسی واقعہ سے استدلال کرنے والے کے لئے صاحب واقعہ کا نام لینا بھی ضروری ہے اگر ہے تو کیوں؟ ہاں مولانا فرمائیں کہ اگر یہ رفاعہ کا قصہ ہے تو امام بخاری اسے کیوں لائے، اس سے نہ حنفیہ کے مذہب کا ابطال ہو سکتا ہے نہ کسی فریق کی دلیل بن سکتا؟

پھر آپ حدیث رفاعہ وحدیث عائشہ کو ایک ثابت کرنے کے لئے فتح الباری سے یہ عبارت نقل فرماتے ہیں ويحتمل أن تكون القصة واحدة ووقع الوهم من بعض الرواة في التسمية أو في النسبة اه۔

اقول: بھئی واہ کمال کر دیا حسن فہم کا خاتمہ ہو گیا، ہندی مثل ہے مارے گھٹنا چوٹے سر۔ حافظ صاحب تو رفاعہ بن سموئل و رفاعہ بن وہب کے قصوں کے متعلق یہ

فرماتے ہیں اور آپ اسے زبردستی ان دونوں حدیثوں پر چسپاں کرتے ہیں اور مڑھتے ہیں۔ مولانا! سنئے۔

ان مسائل میں ہے کچھ ژرف نگاہی درکار ہے یہ تحقیق تماشائے لب بام نہیں حافظ صاحب کی پوری عبارت ملاحظہ ہو:

وقد قدمت أنه وقع لكل من رفاعه بن سموؤل و رفاعه بن وهب أنه طلق امرأته وإن كلا منهما تزوجها عبد الرحمن بن الزبير وإن كلا منهما شكك أنه ليس معه إلا مثل الهدية، ففعل إحدى المرمين شكته قبل أن يفارقها والأخرى بعد أن فارقها ويحتمل أن تكون القصة واحدة ووقع الوهم من بعض الرواة في التسمية أو في النسبة وتكون المرأة شككت مرتين من قبل المفارقة ومن بعدها والله أعلم (جز ۲۲ ص ۲۱۹)

[اور میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ رفاعہ بن سموأل اور رفاعہ بن وهب ہر ایک کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا کہ انھوں نے اپنی بیوی کو طلاق دی، اور ہر ایک کی بیوی سے عبد الرحمن بن زبیر نے شادی کی، اور دونوں عورتوں نے یہ شکایت کی کہ ان کے پاس تو کپڑے کی طرح ہے، تو ممکن ہے کہ ایک عورت نے ان سے جدائی سے قبل ان کی شکایت کی ہو اور دوسری نے جدائی کے بعد، اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ واقعہ ایک ہی ہو اور کسی راوی سے نام لینے میں یا نسبت ذکر کرنے میں وہم ہو گیا، اور ایک عورت نے دو بار شکایت کی ہو، ایک بار جدائی سے قبل اور دوبارہ جدائی کے بعد

واللہ اعلم]

پھر لکھتے ہیں ”بلکہ حافظ نے تصریح کر دی ہے کہ حدیث عائشہ اور رفاعہ کا قصہ دونوں ایک ہی حدیث ہیں“ پھر یہ عبارت واما استدلال داود ومن يقول

بقولہ بقصة امرأة رفاعة فلا حجة فيها لأن في بعض طرقه أن الزوج الثاني كان أيضاً طلقها كما وقع عند مسلم صريحاً من طريق القاسم عن عائشة قالت طلق رجل امرأته ثلاثاً فتزوجها رجل آخر فطلقها قبل أن يدخل بها فأراد زوجها الأول أن يتزوجها فسئل النبي ﷺ عن ذلك فقال: لا (السحديث) وأصله عند البخاري وقد تقدم في أوائل الطلاق ووقع في حديث الزهري عن عروة كما سيأتي في اللباس ۵۱. نقل کر کے لکھتے ہیں ”معرض صاحب غور کیجئے کہ حافظ آپ کی منقولہ حدیث کو جو بخاری و مسلم میں ہے اور رفاعہ کے واقعہ کو ایک کہتے ہیں“

اقول: اولاً یہ تصریح نہیں۔ پھر حافظ کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے اگر آپ کے نزدیک یہ صحیح ہو تو آپ دلیل قائم کریں، نیز اتحاد حدیثین کا جزم اس تردد کے معارض ہے جسے آپ نقل کر چکے ہیں اس لئے غالباً حافظ صاحب سے یہاں وہم ہو گیا ہے واللہ اعلم۔

اس کے بعد رقم طراز ہیں ”بلکہ ظاہر حدیث سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ طلاق ثلاثہ ایک ہی طلاق کے حکم میں ہے کیونکہ زوج ثانی سے خلوت ہو گئی تھی جیسا کہ نسائی میں ہے: فدخل بها فطلقها قبل ان يواقعها اور زوج ثانی نے تین طلاقیں دی تھیں کیونکہ اگر ایک ہی طلاق دی ہوتی تو وہ عورت آپ کی خدمت میں اس غرض سے ہرگز نہ آتی کہ میں زوج اول کی طرف مراجعت چاہتی ہوں و نیز بعض روایات میں ففارقها کا لفظ بھی موجود ہے جو بشرط انصاف اسی معنی پر دال ہے اور طلاق ثلاثہ کے بعد آپ کا حکم رجعت بایں الفاظ لا حتی يذوق عسلتها كما ذاق الاول فرمایا، صاف اس امر پر دال ہے کہ طلاق ثلاثہ ایک ہی طلاق کے حکم میں ہے“

اقول: اولاً۔ آپ کا یہ دعویٰ کہ زوج ثانی سے خلوت ہو گئی تھی اگر اس سے

خلوت صحیحہ مراد ہے تو غلط ہے اور الفاظ نسائی سے استدلال بے معنی، اس لیے کہ آخر حدیث صاف بتا رہا ہے کہ وطی نہیں ہوئی، وہو قہر لہ علیہ السلام لا حتی یذوق عسیلتها کما ذاق الاول۔ اور خود نسائی کے الفاظ جنہیں آپ نے نقل کیا ہے بتصریح کہہ رہے ہیں کہ وطی نہیں فدخل بها فطلقها قبل أن یواقعها، اور اگر خلوت غیر صحیحہ مراد ہے تو غیر مفید۔

ثانیاً۔ ہم متحیر ہیں کہ ابھی آپ چراغ پا ہو چکے ہیں اور طلقہا ثلاثاً میں جمع ثلاث مراد لینے پر اپنی غلطی کا اظہار کر چکے ہیں اور ابھی خود را فضیحت دیگرے را نصیحت کے مصداق بن گئے، یعنی صرف طلقہا ہے۔ طلقہا ثلاثاً سے بھی نہیں۔ طلاق ثلاث مراد لینے لگے۔ مولانا! کیا یہ خلاف عقل و تعظیم نہیں ہے۔

مشکلے دارم ز دانشمند مجلس باز پرس توبہ فرمایاں چرا خود توبہ کتری کنند ثالثاً۔ آپ نے اس کی کوئی وجہ بیان نہیں فرمائی کہ اگر زوج ثانی نے ایک ہی طلاق دی ہوئی تو وہ عورت ہرگز آپ کی خدمت میں اس غرض سے نہ آتی کہ میں زوج اول کی طرف مراجعت چاہتی ہوں۔ کیوں جناب ایک طلاق کے [بعد] درخواست مراجعت ناجائز تھی، اور اگر شرعاً ناجائز بھی ہو تو ناممکن ہے۔

رابعاً۔ لا حتی یذوق عسیلتها کما ذاق الاول کو حکم رجعت قرار دینا اضحک کہ ہے، مولانا! جب آپ کے فہم و درایت کا یہ حال ہے تو میرا مشورہ ہے کہ ایسے اہم امور سے پرہیز کیجئے۔ آپ کو اگر اپنی غلطی خود ان الفاظ سے سمجھ میں نہ آوے تو اس جواب کا سوال سامنے رکھ لیجئے۔ مولانا! یہ الفاظ اُنہ جعل لاول کے جواب میں ہیں، ان کو حکم رجعت سے کیا علاقہ۔ آپ کا اس حدیث سے طلاق ثانیہ کے بعد رجعت بہت کرنا عجیب نہیں ہے نہ اسے سے گہمی نکالنا ہو گی۔ آپ نے بتایا کہ جو ہم بہت تھمت تھی وہ اب بھی یہاں طلب بیان کرتے ہیں اور اب

ساختمیہ شعر منہ سے نکل گیا۔

بہت شور سنتے تھے پہلو میں دل کا جو چیرا تو اک قطرۂ خون نکلا اور حیرت کہ اگر آپ نے ایسی فاش غلطی کی تھی اور آپ کو تنبیہ نہیں ہوا تو آپ کے احباب اور بالخصوص مولوی ثناء اللہ صاحب نے بھی نہیں سمجھا فیا للعجب ولضیعة الادب! پس معلوم ہوا کہ ع ایں خانہ تمام آفتاب است۔

گرگ میر، سگ وزیر و موش راد یواں کنند ایں چنین ارکان دولت ملک را ویراں کنند میں نے استدلال میں دارقطنی وغیرہ کی یہ حدیث نقل کی تھی فقہلست لہ (القائل ابن عمر) یا رسول اللہ ارایت لو انی طلقثا ثلاثاً اکان یحل لی ان اراجعها قال: لا، کانت تبین منک وتکون معصیة، اس پر آپ یہ کلام کرتے ہیں کہ ”طلاق ابن عمر کے قصہ کو ایک جماعت نے روایت کیا ہے اور کسی میں یہ الفاظ نہیں صرف اسی ایک روایت میں زیادتی ہے“ اس سے آپ کا یہ مطلب ہے کہ یہ زیادت ہے۔

اقول: ہاں بے شک زیادت ہے، لیکن کس کی ضعیف کی یا ثقہ کی، پھر ثقہ کی ہے تو کیسی مخالف یا غیر مخالف؟ جب تک ان تمام امور کی تعین نہ ہو جائے اس وقت تک صرف زیادت کہہ دینے سے حدیث میں کوئی خرابی نہیں آتی، اور نہ اتنا کہنے سے حدیث کا قابل رد ہونا ثابت ہوتا ہے۔ مجیب کو چاہئے کہ کچھ دنوں تک جواب دینے کا ہنر سیکھیں، یہ مناظرہ ہے کچھ کھیل تماشہ نہیں۔ آئیے میں آپ کو بتاؤں کہ اس حدیث کا ناقابل قبول ہونا اس وقت ثابت ہوگا جب یہ ثابت ہو جائے کہ یہ زیادت ضعیف غیر ثقہ ہے، یا زیادت ثقہ مگر ثقات کی روایت کے مخالف ہے، و دونہما خسرط القساد۔ آپ نے سر دروایات کے وقت یہ نہیں بیان کیا کہ ان رواۃ نے جن کے نام آپ نے گنائے ہیں اس قصہ کو کس سے روایت کیا ہے، اور اس کی (دارقطنی وغیرہ کی

روایت میں) کس نے مخالفت کی ہے، شاید اس کی وجہ یہ ہوگی کہ ایسا کرنے سے آپ کی الجہ فریبی کارگر نہ ہوتی، مگر مولانا!۔

سنجھل کے رکھنا قدم دشت خار میں مجنوں کہ اس نواح میں سودا برہنہ پا بھی ہے
ناظرین! اصل واقعہ یوں ہے کہ تطلق ابن عمرؓ کے قصہ کو ایک جماعت نے
حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے، ان میں حضرت حسن بصریؒ بھی ہیں، حسن نے اپنی
روایت میں اتنے سے لفظ زیادہ کہے ہیں..... (۱)

اور بقیہ رواۃ نے یہ لفظ ذکر نہیں کیے ہیں اور حضرت حسن بلاشبہ ثقہ ہیں لہذا یہ زیادتی
ثقہ کی زیادتی ہوئی اور ثقہ کی زیادت کے قبول کے متعلق اختلاف ہے، بعض محدثین تو
مطلقاً قبول کرتے ہیں اور دوسرے بڑے بڑے محدثین یہ کہتے ہیں کہ زیادت ثقہ اگر
اور ثقات کی روایت کے مخالف ہو تو نامقبول، ورنہ مقبول ہے۔ اور مخالفت کا یہ مطلب
ہے کہ اس زیادت والی روایت پر عمل کرنے سے ان دوسرے ثقات کی روایت کا رد کرنا
لازم آئے حافظ ابن حجر شرح منجہ میں فرماتے ہیں:

وزيادة راويهما اي الحسن والصحيح مقبولة ما لم تقع منافية لرواية من هو اوثق ممن لم يذكر تلك الزيادة لأن الزيادة إما ان تكون لا تنافي بينها وبين رواية من لم يذكرها فهذه تقبل مطلقاً لأنها في حكم الحديث

[اور حسن و صحیح حدیث کے راوی کی زیادتی قابل قبول ہوتی ہے تا وقتیکہ اس سے زیادہ ثقہ کی روایت کے۔ جس نے اس زیادتی کو ذکر نہیں کیا ہے۔ معارض نہ ہو، کیونکہ یا تو اس زیادہ اور اس کے ذکر نہ کرنے والے کے درمیان تعارض نہ ہوگا، تو یہ مطلقاً قابل قبول ہوتی ہے، اس لیے کہ وہ مستقل حدیث کے درجہ میں ہوتی ہے جس کی

(۱) مسودہ میں اس جگہ بیاض ہے (مرتب)

المستقل الذی يتفرد به الثقة ولا يرويه عن شيخه غيره ،
واما أن تكون منافية بحيث
يلزم من قبولها رد الرواية
الأخرى فهذه هي التي يقع
الترجيح بينها وبين معارضها
فيقبل الراجح ويرد المرجوح
(۳۷)

روایت میں ثقہ متفرد ہوتا ہے اور اس کے شیخ
سے کوئی دوسرا روایت نہیں کرتا، یا اس کے
معارض ہوگی کہ اس کے قبول سے دوسری
روایت کا رد لازم آئے گا، یہ وہ صورت ہے
جس میں اس روایت کے درمیان اور اس
کے معارض کے درمیان ترجیح دی جائے گی،
پس راجح قبول کر لی جائے گی اور مرجوح رد
کر دی جائے گی۔

اور ہر صاحب عقل سمجھ سکتا ہے کہ حسن کی حدیث کی یہ زیادتی دیگر ثقات کی حدیثوں
کے کسی طرح منافی نہیں ہے، اور اس کے قبول سے ان کا رد کسی طرح لازم نہیں آتا،
لہذا یہ مطلقاً مقبول ہوگی، کما مر من قول الحافظ۔ مجیب نے جواب میں ثقات
کی مخالفت کرنے والے کا نام نہیں لیا، اس لیے کہ وہ سمجھتے تھے کہ مخالف ثقات حسن
بصری ہیں اور ان کا نام لینے کے بعد دال نہ گلے گی۔

الغرض مجیب کا یہ کہنا کہ یہ زیادتی غیر محفوظ ونا مقبول ونا قابل استدلال ہے،
فن اصول حدیث سے اس کی ناواقفیت کی بین دلیل ہے۔

اس کے بعد آپ نے [دو عربی عبارتیں نقل کی ہیں، ان میں سے ایک میں
شعیب رزق کو ان الفاظ کے ساتھ متفرد قرار دیا گیا ہے، اور دوسری میں عطاء کا تفرد
و مخالفت حفاظ کا دعویٰ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ پہلے آپ فیصلہ کرا لیجئے کہ یہ کس کا تفرد
ہے، پھر احتجاجاً میرے سامنے پیش کیجئے اور جواب لیجئے۔ علاوہ بریں اس میں تفرد
و مخالفت حفاظ کی نسبت شعیب یا عطاء کی طرف کیوں کی جاتی ہے جب کہ حسن کے کسی
شاگرد کی عطا خراسانی نے اور عطاء کے کسی شاگرد کی شعیب نے مخالفت نہیں کی، اور

اثر بالفرض مخالفت کرتے بھی تو جب تک ان کی روایت کا رد اس زیادت سے لازم نہ آئے اس وقت تک کیا خرابی تھی۔

اس کے بعد اس حدیث کی دو سندیں نقل کر کے لکھتے ہیں ”دونوں سندوں میں شعیب بن رزیق اور عطا خراسانی ہیں (الی قولہ) الغرض اس زیادتی کی تضعیف امام تہمتی اور صاحب تنقیح اور عبدالحق اور حافظ ابن تیمیہ اور ابن قیم اور شوکانی نے کی ہے“ اھ

اقول: عبدالحق کے علاوہ اور سب کی تضعیف کی علت عطا یا شعیب کا ضعف ہے، اور اس تضعیف کا معنی ہی غلط ہے، کماسیاتی۔ محدثین کی راکمیں ان دونوں کی بابت ذکر کر دینے سے انشاء اللہ ان کی تضعیف کا بھی جواب ہو جائے گا۔ ہاں عبدالحق کی تضعیف کی وجہ دوسری ہے، مگر وہ رکاکت میں اول سے بدرجہا زائد ہے۔ عبدالحق نے تضعیف کی بنا اس پر رکھی ہے کہ اس حدیث کے رواۃ میں معلیٰ بن منصور ہیں اور امام احمد نے ان کی تکذیب کی ہے۔ اقول: معلیٰ کی بابت امام احمد کی تکذیب ثابت نہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر نے تقریب میں اس کی صاف صاف تردید کر دی ہے لکھتے ہیں:

معلى بن منصور الراوى ابو | معلى بن منصور ابو يعلى نزيل بغداد ثقة، سني
يعلى نزيل بغداد ثقة سني فقيه | فقيه ہیں، عہدہ قضاء کے لیے ان کو طلب کیا
طلب للقضاء فامتنع، اخطأ | گیا تو انھوں نے انکار کیا، جو کوئی یہ گمان
من زعم أن احمد رماه | کرے کہ امام احمد نے ان کی تکذیب کی
بالكذب اھ | ہے وہ غلطی پر ہے |

اصل یہ ہے کہ امام احمد ان سے روایت نہیں کرتے تھے، اور فرماتے تھے کہ یہ شروط لکھتے ہیں اور شروط لکھنے والا جھوٹ سے کم بختا ہے، پس امام احمد نے صرف کتابت شروط کی وجہ سے ان میں کام کیا ہے، چنانچہ مقدمہ فتح میں لکھتے ہیں: معلى

بن منصور تکلم فیہ احمد لکتابہ الشروط، اور کتابت شروط کی وجہ سے
تضعیف کو حافظ [نے] تضعیف یا مردود کی قسم میں داخل کیا ہے۔ اور ابن معین، ابو
زکریا عیسیٰ، یعقوب بن شبیبہ، ابن ابی حاتم ابن حبان نے توثیق کی ہے، اور ابن ندی نے
کہا ہے:

ارجو انه لا باس به لاني لم [میں سمجھتا ہوں کہ اس میں کوئی ہرج نہیں کیونکہ
أجد له حديثاً منكراً میں نے ان کی کوئی حدیث منکر نہیں پائی]
بلکہ خود امام احمد بن حنبل نے فرمایا ہے:

معلی بن منصور من كبار [معلی بن منصور امام ابو یوسف اور امام محمد
اصحاب ابی یوسف و محمد کے بڑے اور نقل و روایت میں ثقہ
ومن ثقاتهم فی النقل والروایۃ شاگردوں میں ہیں]
(تہذیب التہذیب ۱۰/۲۴۰)

علاوہ بریں عبدالحق کی تضعیف اس وجہ سے بھی صحیح نہیں کہ معلی اس کے
ساتھ متفرق نہیں، بلکہ عثمان بن سعید بن کثیر نے ان کی متابعت کی ہے وھو عند الطبرانی۔
اس کے بعد رقم طراز ہیں: ”ہمارے معترض صاحب کو لازم تھا یا تو کسی
مستلزم الصحیح محدث کی کتاب سے اس کو نقل کرتے یا کسی محدث ناقد کی تصحیح پیش کرتے
مگر آپ نے کچھ نہ کیا اھ“

اقول: اس کے لزوم کی کوئی وجہ آپ نے نہیں لکھی، اگر اس کی غرض صرف
حدیث کی صحت کا معلوم کرنا ہے تو تیسری صورت رہی جاتی ہے، یعنی حدیث کی اسناد
و متن کی جانچ جو درحقیقت کسی حدیث کی صحت معلوم کرنے کی اصل اصول ہے، اور
ایک محدث کی اصلی کارگزاری، بلکہ محدثین کی پہلی دونوں باتیں غیر معتبر ہیں کیونکہ
محدثین کے شرائط مختلف ہیں، مگر شاید آپ اس سے بے خبر ہیں۔ حیرت ہے کہ آپ

غیر مقلد اور اہل حدیث: دو کراہی بات کہتے ہیں جس سے تقلید کی بوائی ہے۔
 پھر لکھتے ہیں: ”نقل کیا ہے تو سنن دارقطنی سے جس کے متعلق علامہ عینی کا یہ
 فیصلہ ہے قد روی الدارقطنی فی مسنده احادیث سفیمة ومعلولة
 ومنكرة غریبة وموضوعة پھر صاحب کا بھی ایک قول نقل کیا ہے۔“ میں کہتا ہوں
 کہ ان میں سے کسی صاحب نے یہ نہیں کہا ہے کہ دارقطنی میں ایک حدیث بھی صحیح
 نہیں۔ پھر اگر دارقطنی کی حدیث ہمارے لیے قابل عمل نہ ہو سکے تو آپ پر توجہ ہو
 سکتی ہے کیونکہ شاید آپ عینی کے فیصلہ کو تسلیم کرنے میں تامل کرتے ہوں گے۔

اس کے بعد رقم طراز ہیں: ”اور اس میں دو راوی متکلم فیہ ہیں، اول شعیب
 بن رزق شامی، ان کی تضعیف وتوثیق میں ائمہ کو اختلاف ہے، دارقطنی اور دحیم اور
 ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے۔ اور ابوالفتح ازدی اور ابن حزم نے تضعیف، لیکن
 باوجود توثیق کے خود ابن حبان کا یہ فیصلہ ہے کہ ان کی وہ روایات جو عطاء خراسانی سے
 ہیں پایہ اعتبار سے ساقط ہیں۔“

اقول: ازدی اور ابن حزم کی جرحیں مبہم ہیں اور جرح مبہم نامقبول ہوتی ہے،
 لہذا ان کی جرحیں شعیب کی ثقاہت میں قاذح نہیں، چنانچہ اسی وجہ سے حافظ ابن حجر
 نے شعیب کی بابت تقریب میں لکھا ہے: صدوق یخطئ جو تعدیل کا پانچواں مرتبہ
 ہے اور ایسے راوی کی حدیث سے احتجاج ہو سکتا ہے۔

ملا وہ بریں ابوالفتح مسرف فی الجرح بلکہ خود ضعیف ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر
 نے احمد بن شعیب کے ترجمہ میں ابوالفتح کی جرح نقل کر کے لکھا ہے:

قلست لم یلتفت احد الی هذا القول | اس قول پر کسی نے توجہ نہیں دی

بل الازدی غیر موعظی (تہذیب ار) | بلکہ خود ازدی ناپسندیدہ ہے |

اور ابان بن اسحاق کو ابوالفتح نے متروک کہہ دیا ہے اس پر حافظ ذہبی میزان

الاعتدال میں لکھتے ہیں:

فقلت لا يترك فقد وثقه احمد
العجلى وابو الفتح يصفى
الجرح وله مصنف كبير الى
الغاية فى المجروحين جمع
فأوعى وجرح خلقاً بنفسه لم
يسبق احد الى التكلم فيهم وهو
متكلم فيه وسأذكره فى
المحدثين (۴/۱)

[میں کہتا ہوں کہ اس کو ترک نہیں کیا جا
سکتا کیونکہ احمد بخلی نے اس کی توثیق کی
ہے، اور ابو الفتح جرح میں حد سے تجاوز کر
جاتے ہیں، مجروحین پر ان کی بہت بڑی
کتاب ہے، جس کو انھوں نے بڑی
تفصیل سے لکھا ہے، اور بہت سے
ایسے لوگوں پر جرح کیا ہے جن پر ان
سے پہلے کسی نے کلام نہیں کیا، حالانکہ وہ
خود متکلم فیہ ہے.....]

پھر باب میم میں لکھا ہے:

له (لابى الفتح) كتاب كبير
فى الجرح والضعفاء عليه فيه
مواخذات حدث عنه ابو
اسحق البرمكى وجماعة
وضعه البرقاني وقال
ابو النجيب عبدالغفار
الارموى رأيت اهل الموصل
يوهون أبا الفتح ولا يعدونه
شيئاً وقال الخطيب: فى
حديثه مناكير وكان حافظاً

[ابو الفتح کی جرح اور ضعیف راویوں کے
تذکرہ پر ایک بڑی تصنیف ہے، اس کتاب
کی بابت اس پر مواخذے ہوئے ہیں، ابو
الحق برمکی اور دوسرے لوگوں نے ان سے
روایت کیا ہے، اور برقانی نے ان کی
تضعیف کی ہے، اور ابوالنجیب عبدالغفار
ارموی کہتے ہیں کہ میں نے اہل اصول کو
دیکھا کہ ان کی تضعیف کرتے ہیں اور ان کو
کسی شمار میں نہیں رکھتے، اور خطیب کہتے
ہیں کہ ان کی حدیثوں میں بہت سی منکر ہیں،

الف فی علوم الحدیث وہ حافظ تھے اور علم حدیث میں کتاب بھی لکھی ہے | (۳۶/۳)

اور ابن حبان معتبت ہیں اور معتبین کی جرحیں غیر معتبت کی موافقت کے بدون مقبول نہیں ہیں:

فمثل هذا الجرح توثيقه معتبر | اس جیسے جرح کی توثیق معتبر ہوتی ہے
وجرحه لا يعتبر إلا إذا وافقه | اور جرح نامعتبر الا یہ کہ کوئی انصاف پسند
غیرہ ممن ينصف ويعتبر (الرفع | اور معتبر اس کی موافقت کرے |
والتكميل ص ۱۸)

اور ابن حبان کا تعنت حافظ ذہبی اور ابن حجر وغیرہا نے بہت سے رجال میں دکھلایا ہے، حافظ ذہبی میزان میں لکھتے ہیں:

ابن حبان ربما قصب الثقة حتى | ابن حبان بسا اوقات ثقہ (راوی) کی
كانه لا يدري ما يخرج من رأسه | بھی نکتہ چینی کرتے ہیں، گویا وہ جانتے
ہی نہیں کہ ان کے سر سے کیا نکلتا ہے | (۱۲۷/۱)

اور حافظ ابن حجر نے القول المسدد میں اسے نقل کیا ہے، اور حافظ ذہبی نے عارم کی توثیق دارقطنی سے نقل کر کے لکھا ہے:

قلت فهذا قول حافظ العصر | میں کہتا ہوں (کہنے والے حافظ ابن حجر
الذي لم يات بعد النسائي مثله | ہیں) کہ یہ اس حافظ زمانہ کا قول ہے جس
فأين هذا القول من قول ابن | کا ثانی نسائی کے بعد پیدا نہیں ہوا، تو عارم
حسان الحشاش المتهور في | کی نسبت کہاں یہ قول اور کہاں ابن حبان
عارم (۳) | جیسے خشک مزاج اور عجلت باز کا قول |

ای طرح عثمان طرائفی کے ترجمہ میں لکھتے ہیں: وأما ابن حبان فبانه

تقعق فیہ کعادقہ (ج ۳)

الغرض ابن حبان کی جرح ان کے تعنت کی وجہ سے نامقبول ہے، جمعیت کی جرح کی بابت جو حکم الرفع والتکمیل میں ہے وہی فتح المغیث میں بھی ہے فار جمع الی الرفع والتکمیل۔

اور ابن حزم کی بابت تذکرہ ذہبی میں لکھا ہے:

کان لسان ابن حزم وسیف الحجاج شقیقین

اور حافظ ذہبی خود لکھتے ہیں:

وقد امتحن هذا الرجل وشد عليه وشرد عن وطنه وجرت عليه أمور لطول لسانه واستخفافه بالكبار ووقوعه في ائمة الاجتهاد بأقبح عبارة وأفظ محاورة وأمنع رد (تذکرہ ۳/۳۲۸)

اور سخاوی اصحاب جرح و تعدیل کی قسمیں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وقسم منهم متسمح كالترمذی والحاكم، قلت: وكابن حزم فإنه قال في كل من ابی عيسى الترمذی و ابی القاسم البغوی واسمعیل بن محمد الصفار و ابی العباس وغيرهم من المشهورين

[ایک قسم نرم رد لوگوں کی ہے جیسے ترمذی اور حاکم۔ میں کہتا ہوں کہ جیسے ابن حزم کہ انھوں نے ترمذی، بغوی، اسماعیل صفار اور ابوالعباس جیسے مشہور لوگوں کو مجہول کہا ہے]

انہ مجہول (الرفع والکمل ص ۱۹)

الحاصل ایک منصف مزاج کو ان کی جرحیں قبول کرنے میں جائے شامل ہے، مگر ہمارے کرمفرما ابوالحسن صاحب ان کی جرحیں نقل کرنے پھولے نہیں مانتے اور باوجود اس بے خبری و قلت معلومات کے اپنی حدیث دانی پر نازاں ہیں۔

ناز ہے گل کو نزاکت پہ چمن میں اسے ذوق اس نے دیکھے ہی نہیں، زونزاکت والے میں نے عطاء خراسانی کی بابت لکھا تھا: ”عطاء سنن اربعہ اور مسلم کے رجال میں ہے امام مسلم نے اس سے احتجاج کیا ہے۔“ اس پر آپ ۲/۲۲۲ کے اہل حدیث میں رقم طراز ہیں: ”اگر کسی راوی کا رجال مسلم سے ہونا دلیل توثیق ہے تو آپ نے ابوالحسن ہاء پر کیوں اعتراض کیا حالانکہ وہ بھی رجال مسلم سے ہے۔“

اقول: افسوس آپ اتنا بھی نہیں سمجھتے، مولانا! نہ ف رجال مسلم سے ہونا دلیل توثیق نہیں قرار دی گئی ہے بلکہ اس کے ساتھ ہی سنن اربعہ کا راوی ہونا اور امام مسلم کا اس سے احتجاج بھی شامل ہے۔

میں نے لکھا تھا: ”اور عطاء کی اس روایت سے ابوداؤد نے ابوالزبیر والی روایت کا جواب دیا ہے اور ابوالزبیر کی روایت کو اس کے مخالف بتا کر شذوذ کی طرف اشارہ کیا ہے، اگر یہ ضعیف ہوتی تو اس کی صحت میں قاذب نہ ہوتی۔“ اس پر آپ بہت خفا ہو کر لکھتے ہیں: ”آپ نے ابوداؤد کا مطلب چھ بھی نہیں سمجھا، ابوداؤد کا مطلب یہ ہے کہ ابوالزبیر کی روایت میں ولیم یسرها شینا زائد ہے، جس کو ابوالزبیر کے سوا کسی نے روایت نہیں کیا لہذا ان کی یہ روایت سب لوگوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے شاذ ہے قال ابو داؤد الاحادیث کلہا علی خلاف ما قال ابو الزبیر، فتح الباری اور زرقانی میں ہے: قال ابو داؤد روی هذا الحدیث عن ابن عمر جماعۃ واحادیثہم کلہا علی خلاف ما قال ابو الزبیر اھ،

ابو الزبیر کی تضعیف میں تو عطاء خراسانی کا ذکر تک نہیں، ہاں ابو داؤد نے اس کے پہلے ایک دوسرے اختلاف کا ذکر کیا ہے اس میں یہ کہا ہے کہ عطاء خراسانی کی روایت زہری اور نافع کی روایت کی طرح ہے لیکن یہ ایک دوسری بات ہے جس کو آپ کے بیان سے کچھ تعلق نہیں ہے، آپ ابو داؤد کو غور سے دیکھئے اھ۔

اقول: جل جلالہ! سچ ہے۔ وکم من عائب الخ،

ابو داؤد کی پوری عبارت یوں ہے: قال ابو داؤد روى هذا الحديث

عن ابن عمر بن يوسف بن جبیر و انس بن سيرين وسعيد بن جبیر وزيد بن اسلم و ابو الزبير ومنصور عن ابي وائل كلهم أن النبي ﷺ أمره أن يراجعها ثم إن شاء طلق وإن شاء أمسك ، قال ابو داؤد وكذلك رواه محمد بن عبد الرحمن عن سالم عن ابن عمر و أما رواية الزهري عن سالم ونافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ أمره أن يراجعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء طلق أو أمسك قال وروى عن عطاء الخراساني عن الحسن عن ابن عمر نحوه رواية نافع و الزهري والاحاديث كلها على خلاف ما قال ابو الزبير

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابو الزبیر نے اپنی روایت میں لم يرها شيئا زیادہ روایت کیا ہے، اور وہ زیادت اتنے رواۃ کے۔ جن میں حسن بصری بھی ہیں (جن کا راوی عطاء ہے)۔ مخالف ہے یہ سب بھی ابن عمر کے قصہ کو نقل کرتے ہیں، مگر اس زیادت کو نقل نہیں کرتے ہیں، درمیان میں ابو داؤد نے یہ بتلادیا کہ ان راویوں کی حدیثوں میں اگرچہ ایک ذرا اختلاف ہے مگر اس زیادت کے نقل کرنے میں سب متفق ہیں، وہ اختلاف یہ ہے کہ سالم اور زہری اور اسی طرح حسن بصری نے اپنی روایت میں یہ بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابن عمر کو کہا کہ اس سے رجعت کرلو

یہاں تک کہ جب پاک ہو جائے پھر حائضہ ہو پھر پاک ہو تو دوسرے طہر میں چاہے طلاق دینا یا رکھ چھوڑنا، اور بقیہ رواۃ یہ کہتے ہیں کہ آپ نے یہ فرمایا کہ رجعت پھر چاہے رکھنا چاہے چھوڑ دینا یعنی پہلے ہی طہر میں۔ الغرض عطاء کی روایت کو ابو الزبیر کی روایت کی تضعیف میں داخل ہے۔ اس لیے کہ الاحادیث میں الف لام عہد کا ہے جس سے تمام ماسبق حدیثوں کی طرف اشارہ ہے، کما لا یخفی علی من لہ ادنی الامام بالعربیۃ۔

اس میں کچھ زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں، ابو داؤد کی پوری عبارت سامنے ہے، اہل علم خود سمجھ سکتے ہیں کہ اس کو میرے بیان سے کوئی تعلق ہے یا نہیں۔ میں نے لکھا تھا کہ: ”عطاء کی ابن معین اور ابو حاتم و نسائی جیسے محققین نے نیز دارقطنی اور ابن سعد نے ان کی توثیق کی ہے ابو حاتم نے کہا ہے: یتحتج بہ“۔ اس پر آپ رقم طراز ہیں: ”امام بخاری اور بیہقی اور شعبہ اور ابن حبان اور عقیلی اور سعید بن المسیب جیسے حذاق و نقاد نے ان کی تضعیف کی ہے“۔

اقول: بیہقی کی جرح یہ ہے: لیس بالقوی و تکلم فیہ اہل الحدیث، اور یہ دونوں بہم جرحیں ہیں لہذا انا مقبول ہیں۔ اور ابن حبان کے [بارے میں] ابھی لکھ چکا ہوں کہ وہ متعنت ہیں، اور متعنت کی جرح مقبول نہیں ہے، علاوہ بریں حافظ زہبی نے ابن حبان کے یہ الفاظ جنہیں آپ نے نقل کیا ہے ذکر کر کے تردید کر دی ہے۔ لکھتے ہیں:

فہذا القول من ابن حبان فیہ نظر ولا
میساقیر لہ واما قبل لہ الخراسانی
خاص طور پر ان کا یہ کہنا و انما قبل لہ
الخراسانی۔ تم کو اس دورہ کی کیا
خبر ورت تھی، کیا بلخ خراسان۔

خبر اسان بالا خلافاہ
اور عقیلی نے صرف سعید بن مسیب کی حکایت کی وجہ سے انھیں ضعفاء میں شمار میں کیا ہے، اور عقیلی کا ضعفاء میں ذکر کرنا حجت نہیں، کیونکہ محدثین ان کی تصدیق کا اعتبار نہیں کرتے، چنانچہ عقیلی نے علی بن المدینی شیخ بخاری کو کتاب الضعفاء میں ذکر کر دیا، اس کی حافظ ذہبی نے بڑی پرزور تردید کی ہے لکھتے ہیں:

فما لك عقل يا عقیلی
أتدري في من تكلم وإنما
تبعناك في ذكر هذا النمط
لنذب عنهم ولنزيف ما قيل
فيهم كأنك لا تدري أن
كل واحد من هؤلاء أوثق
منك بطبقات بل وأوثق من
ثقات كثيرين لم توردهم في
كتابك فهذا مما لا يرتاب
فيه محدث وإنما أشتبهی أن
تعرفني من هو الثقة الثبت
الذي ما غلط ولا انفرد بما
لا يتابع الخ (۲۲۱/۲)

اے عقیلی تم کو عقل نہیں تم کچھ سمجھتے بھی ہو کہ کس شخص کے بارے میں کلام کر رہے ہو اور ہم جو تمہارے اتباع میں ان کا ذکر کر رہے ہیں تو صرف اس لیے کہ ان کی طرف سے جواب دیں اور ان میں جو کلام ہوا ہے اس کو کمزور ثابت کریں۔ گویا تم کو معلوم ہی نہیں کہ ان میں سے ہر ایک تم سے بدرجہا زیادہ ثقہ ہے، بلکہ بہت سے ان ثقات سے بھی زیادہ ثقہ ہے جن کو تم نے اپنی کتاب میں ذکر نہیں کیا ہے، یہ ایسی بات ہے جس میں کسی محدث کو شک نہیں ہو سکتا، میں تو تم سے صرف اتنی خواہش رکھتا ہوں کہ ذرا تم مجھے ایسا ثقہ پہچانو اور جس نے کبھی غلطی نہ کی ہو یا کسی چیز کی روایت کرنے میں منفرد نہ ہو |

اور سعید بن مسیب کا قول کذب عطاء اپنے ظاہر پر نہیں، بلکہ اس کے معنی نسبی یا غلط کے ہیں، صحابہ اور تابعین کے زمانہ میں یہ محاورہ شائع و ذائع تھا، چنانچہ آپ ناواقف نہ ہوں گے۔ اور اسی وجہ سے اتنے ائمہ نے ان کی توثیق اور شعبہ و سفیان و

مالک واوزاعی جیسے جہاں حدیث اور ائمہ مسلمین نے ان سے روایت جائز رکھی اور اسی وجہ سے کسی نے ان پر کاذب کا اطلاق نہیں کیا۔ اور ایک دو حدیث میں غلطی کرنے سے یا نسیان سے راوی کے ثقاہت و تثبت میں فرق نہیں آتا اور نہ کوئی محدث اس سے نہ بچے گا، کما نبہ علیہ الذہبی فیما نقل عنہ آنفا۔ وقال ابن القیم..... (۱)

آپ نے نقل کیا ہے وقال الواقدی فی عللہ قال محمد یعنی البخاری: ما أعرف لمالک رجلاً یروی عنہ یرکح حدیثہ غیر عطاء الخراسانی الخ

اقول: اگر واقعی واقدی نے یہ نقل کیا ہے تو وہ خود ضعیف ہے ع
آنکس کہ خود گم است کرار ہیری کند

مولانا! واقعہ یہ ہے کہ یہ واقدی نے نہیں نقل کیا ہے بلکہ ترمذی نے نقل کیا ہے، آپ نے جہاں سے نقل کیا ہے اس میں غلطی سے واقدی لکھ دیا آپ نے ویسے ہی اٹھا کے نقل کر دیا یہ سمجھ کر کہ نقل راچہ عقل۔ اگر اتنا بھی غور کر لیتے کہ واقدی امام بخاری سے مقدم ہے پھر وہ بخاری سے کیسے نقل کرے گا تو بھی صحیح ہو جاتی، دیکھئے حافظ ذہبی میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں:

وقال الترمذی فی کتاب العلل	[ترمذی نے کتاب العلل میں کہا ہے کہ امام
قال محمد یعنی البخاری لم	بخاری نے فرمایا ہے کہ میں نے مالک کا کوئی
أعرف لمالک رجلاً یروی عنہ	استاذ ایسا نہیں پایا جو متروک ہونے کا مستحق
یرکح حدیثہ	ہو سوائے عطاء خراسانی کے، میں نے
الخراسانی، قلت: ما شأنہ	(ترمذی نے) عرض کیا کہ ان کا معاملہ کیا
قال: عامة احادیثہ مقلوبة	ہے؟ فرمایا: ان کی عام حدیثیں مقلوب ہیں [

(۱) وہ جس نے یہاں بیان کیا ہے۔

مگر پھر ترمذی نے اس کے بعد بطور تردید یہ بھی کہہ دیا ہے:

ثم قال الترمذی عطاء ثقة روى عنه مالک ومعمرو ولم اسمع احداً من المتقدمين تكلم فيه (ميزان ۱۹۹/۲)

[ترمذی کہتے ہیں کہ عطاء ثقہ ہیں ان سے مالک اور معمرو نے روایت کیا ہے، میں نے ان سے پہلے کے لوگوں میں کوئی ایسا شخص نہیں پایا جس نے ان میں کلام کیا ہو]

اور شعبہ نے اگرچہ انھیں کسانِ نسیا کہا ہے مگر روایت بھی کی ہے اور شعبہ نہایت متشد آدمی ہیں، لہذا ان کے نزدیک عطاء باوجود نسیان کے قابلِ تمثیہ تھے۔ اور حافظ نے تقریب میں جو کچھ کہا ہے وہ مسقط الاحتجاج نہیں ہے، ارسال و تدلیس کا یہاں شائبہ بھی نہیں اور صدوق کے بعد یہم کثیراً چنداں مضر نہیں۔

الغرض اس میں سے کوئی جرح قابل التفات نہیں ہے، اور ان کی وجہ سے عطاء کی عدالت پر کوئی دھبہ نہیں آتا، بالخصوص جبکہ فن رجال کے ائمہ کبار ان کی توثیق کر رہے ہیں اور ارکان حدیث ان سے روایت جائز رکھتے ہیں، چنانچہ امام نسائی [نے] ان کے [بارے میں] کہا لا بأس به، اور امام احمد و یحییٰ بن معین اور احمد عجل وغیرہم نے کہا ہے ثقة، اور یعقوب بن شیبہ نے کہا ہے ثقة معروف بالفتویٰ والاجتهاد، اور ابوحاتم نے کہا ہے لا بأس به، اور ایک روایت میں ثقة محتج بہ، اور دارقطنی نے کہا ثقة فی نفسه الا انه لم يذكر ابن عباس، اور ترمذی نے کہا عطاء ثقة روى عنه مالک ومعمرو ولم اسمع احداً من المتقدمين تكلم فيه۔ اور حافظ ابن حجر نے ایک حدیث کی جس میں عطاء بھی ہیں تقویت کی ہے، وأخرج الطبرانی أيضاً من عطاء الخراسانی عن عبد الله مرفوعاً وعطاء لم يسمع من ابن سلام وهو شاهد قوي (القول المسدود)

☆ ☆ ☆ ☆ ☆ (ص ۴۵)

”نکاح محمدی“ پر ایک نظر

اس مغالطہ و بددیانتی سے بڑھ کر یہ مغالطہ و بددیانتی ہے کہ ایک ایک چیز کو کئی کئی مرتبہ گنایا گیا ہے، چنانچہ مولانا عبدالحی صاحب کی ایک عبارت تین جگہ نقل کی گئی ہے، اور تینوں جگہ نیا نمبر لگایا گیا ہے.....، اسی طرح محمد بن مقاتل کے قول پر حسب ذیل نمبر لگے ہیں صفحہ ۶ میں نمبر ۷ اور صفحہ ۶۰ میں نمبر ۱۵۱ اور صفحہ ۷۶ میں ۱۸۹ اور ۱۹۰، اسی طرح الطلاق مرتنان سے اپنے مطلب پر کئی جگہ استدلال کیا ہے اور ہر جگہ علیحدہ علیحدہ نمبر لگایا ہے وغیرہ وغیرہ۔ غیر مقلدو! انصاف سے بتاؤ کہ یہ فریب کاری ہے یا نہیں؟ یہ کیسا عجیب لطیفہ ہے کہ تمہارے اڈیٹر صاحب ایک دلیل کو تین بناتے ہیں اور تین طلاقیں کو ایک قرار دیتے ہیں، ذرا سوچو تو کہ ایک تین اور تین ایک (تثلیث فی التوحید اور توحید فی التثلیث) کس کا عقیدہ ہے؟

”نکاح محمدی“ پر ایک نظر (۱)

الحمد لله المنعم والصلوة والسلام علی سید الانام وعلی

آلہ واصحابہ الغر الکرام اما بعد!

اڈیٹر اخبار محمدی اپنی دریدہ دہنی، تبر ابازی اور احناف دشمنی میں کافی شہرت حاصل کر چکے ہیں، بالخصوص کاگنارہ میں آپ کی فساد انگیزی کی بنا پر آپ کے خلاف جو مقدمہ چلا تھا اس سے تو آپ کی شہرت کو چار چاند لگ گئے: اس مقدمہ میں آپ کی جو گت بنی تھی، اس کے پیش نظر ہم سمجھتے تھے کہ آپ کا دماغ درست ہو گیا ہوگا، اور آئندہ سے آپ تہذیب و شائستگی کی خو ڈالیں گے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ گالی گلوچ کی عادت بھی شراب کی لت سے کم نہیں ہوتی اور ع: چھٹی نہیں ہے منہ سے یہ کافر لگی ہوئی شیخ شیراز نے سچ کہا ہے۔

خوئے بد در طبعیے کہ نشست نرود جز بمرگ او از دست
اس مقدمہ کے مدتوں بعد اتفاق سے آپ کا ایک رسالہ ”نکاح محمدی“ ہماری نظر سے گذرا تو ہم نے اس رسالہ میں وہی بد زبانی، وہی تبر ابازی، وہی بازاری لب و لہجہ، اور وہی نامہذب و بیبودہ انداز تحریر پایا، جو ایک معمولی خواندہ آدمی کے لیے بھی مایہ صدمہ مار و تنگ ہے، مگر آپ کے لیے طغرائے امتیاز و نشان کمال تھا اور ہے۔

جس ورق کو اٹھئے، جس سنیہ کو دیکھئے، جس سطر پر نظر ڈالئے، گالیوں کا ایک انبار ملے گا، تعلیوں اور الفاظوں کا ایک طوفان نظر آئے گا، اور بے باکانہ افترا پردازیوں

(۱) یہ عنوان حضرت علامہ انصاری کی تحریر میں نہیں تھا، بعد میں اکایا گیا ہے۔ (مرتب)

عیارانہ کتیریوت اور فریب کارانہ خیانتوں کا ایک طوفان جو اٹھا چلا آرہا ہے۔ خدا سمجھے اس ظالم سے بھلا اس تبرابازانہ زبان درازی کی بھی کوئی حد ہے کہ اپنے مخالفین کو لعنتی تک بنا ڈالا جن میں سب سے پہلے صحابہ کبار ہیں، پھر جمہور علمائے سلف و خلف۔ اور اس فرعونیت کا بھی کوئی ٹھکانا ہے کہ حضرت شیخ الہند اور تمام علماء دیوبند آپ کے نزدیک بددیانت اور علم و فہم سے کورے ہیں، حالانکہ ان کا ایک معمولی شاگرد، ایک ادنیٰ خادم اور جو تیاں سیدھی کرنے والا ہندوستان بھر کے چھوٹے بڑے سب اہل حدیثوں کا سردار ہے، اور جن کے شاگردوں کے کتنے شاگرد ایسے ہیں جن کی درس گاہوں کے طلبہ بھی اڈیٹر محمدی جیسوں کا منہ لگانا پسند نہیں کرتے، کیا ایسے بدزبان و لعان غیر مقلدوں کو عمل بالحدیث کا دعویٰ کرتے ہوئے، اتباع سنت کا نام لیتے ہوئے شرم نہیں آتی؟ کیا حدیثوں میں لا ینبغی لمومن ان یکون لعانا نہیں آیا ہے؟ کیا آنحضرت کی نسبت لم یکن فاحشاً ولا متفحشاً نہیں وارد ہوا ہے؟ کیا ولا الفاحش البذی والی حدیث نظر سے نہیں گزری ہے؟ کیا یہود کے جواب میں وعلیکم السام واللعنة کہنے سے سرکار نے نہیں روکا تھا؟

مہربان اڈیٹر ہم تمہاری زبانی بے ثبوت دعویٰ کی بنا پر تم کو عامل بالحدیث و متبع سنت سمجھیں، یا تمہاری بدزبانی و بدکلامی کو سامنے رکھتے ہوئے بحکم حدیث و اذا خاصم فجر اور یہ فحوائے سباب المومن فسوق تم کو کچھ اور خیال کریں، ایمان داری سے جواب دو، خدا لگتی کہو، اور انصاف سے بولو تمہاری مانیں یا رسول کے فرمان پر یقین کریں، جلدی بولو ع: بس اک نگاہ پہ ٹھہرا ہے فیصلہ دل کا

کیا آمین بالجبر، رفع یدین اور اسی طرح کے چند اور مسائل میں غیر مقلدین کے ہم خیال ہو جانے سے آدمی عامل بالحدیث اور متبع سنت ہو جاتا ہے، چاہے اس کے بعد دنیا بھر کے جھوٹ بولے، جاہلوں کو دھوکا دے، فریب کاری، نیرت کرے،

علماء و صلحاء کی پکڑیاں اچھالے، حدیثوں میں کمی بیشی کرے، مسلمانوں میں فساد ڈلوائے اور صد ہا قول و فعل رسول کو نہایت بے دردی سے پامال کرے؟
اور جو آدمی مسائل مذکورہ بالا میں غیر مقلدین کا ہم مسلک نہ ہو لیکن اپنی زندگی کے تمام شعبوں میں سنت کا پابند اور احادیث پر عامل ہو، وہ اتباع سنت سے محروم، مخالف حدیث، اور نافرمان رسول ہے۔ یہ کہاں کا انصاف ہے اور کیسا اندھیر ہے؟

جو ناگڈھی صاحب! مسائل دین میں اگر آپ کی کچھ خاص ”تحقیقات“ ہیں اور آپ کے خیال میں انھیں تحقیقات کے مطابق عمل کرنے میں سنت کی پیروی ہے تو آپ شوق سے ان کی اشاعت کیجئے، لکھئے اور چھاپئے، لیکن اگر کوئی آپ سے اتفاق نہیں کرتا، اور آپ کی تحقیقات میں اس کو غلطیاں نظر آتی ہیں جنہیں وہ ظاہر کرتا ہے تو آپ سے باہر نہ ہو جائیے، اور اول فول نہ بکنے لگئے، اور اس کی دیانت پر حملے نہ کیجئے، بلکہ اگر آپ کے پاس کوئی جواب ہے تو اس کو سنجیدگی کے ساتھ پیش کیجئے۔

ایک مجلس کی تین طلاقوں کے باب میں اگر آپ کی تحقیق کے خلاف مولوی محمد شفیع صاحب دیوبندی نے کچھ لکھا تو یہ بگڑنے کی کیا بات تھی، آپ اگر اس کا جواب لکھنے کی ضرورت محسوس کرتے تھے تو آدمیت کے ساتھ جواب دیجئے، تہذیب کے ساتھ بات کیجئے، اور بدزبانی کے بجائے دلائل پیش کیجئے۔

آپ کو اپنے علم پر بڑا گھمنڈ ہے، اپنی وسعت معلومات پر بڑا ناز ہے، اور بڑے سے بڑے حنفی عالم کو آپ خاطر میں نہیں لاتے؛ لیکن میں آپ کو یقین دلانا چاہتا ہوں کہ آپ کو اپنی نسبت دھوکا ہو رہا ہے، یا اپنی قدر و قیمت جانتے ہوئے لوگوں پر اپنا جھونا رعب جمانا چاہتے ہیں، اور ہوا خواہوں کی نظر میں بہت ”بھاری مولانا“ بننے کے لیے ڈینگ بانٹتے ہیں۔ ورنہ جاننے والے جانتے ہیں کہ آپ کتنے پانی میں ہیں،

اور آپ کا مبلغ علم و فہم کیا ہے؟ اور جب ہم ”نکاح محمدی“ پر مفصل کلام کریں گے تو نہ جانے والے بھی جان جائیں گے۔

یہاں آپ کی قابلیت کا صرف ایک نمونہ پیش کیا جاتا ہے، آپ اپنی ہمہ دانی کے اظہار کے لیے اپنی تحریر میں جاوے جاوے بے موقع و بے موقع اشعار لکھنے کے بے شائق معلوم ہوتے ہیں، لیکن حسن مذاق کا یہ عالم ہے کہ اکثر شعر نامیوزوں ہوتے ہیں جس کا آپ کو احساس نہیں ہوتا، چنانچہ آپ نے ص ۶ میں ایک شعر یہ لکھا ہے:

الٹی سمجھ کسی کو بھی ایسی خدا نہ دے دے آدمی کو موت پر یہ ادا نہ دے

اس شعر کے دوسرے مصرعہ کو شاید آپ نے تاگے سے ناپ کر پہلے کے برابر کیا ہے۔

ص ۱۶ میں ایک دوسرا شعر نقل کرتے ہیں:

ہیں ان میں دلفریب جو پودے لگے ہوئے پتے ہیں ان کے زہر میں بجھے ہوئے

اس کا دوسرا مصرعہ بھی چھوٹا ہے، مگر شاید آپ کے نزدیک اس فن میں بھی ائمہ فن کی تقلید ناجائز ہے۔

ص ۱۹ میں ہے:

مختب خم شکست و من سراہ بسن باسن والجر و ح قصاص

دوسرا مصرعہ وزن سے ساقط ہے۔

ص ۲۹ میں دو شعر نقل کئے ہیں اور دونوں ساقط الوزن۔ ص ۵۷ پر ایک شعر نقل کیا ہے اس کے پہلے مصرعہ کا وزن درست نہیں ہے۔

جناب اڈیٹر! جب آپ کو موزوں و ناموزوں میں تمیز نہیں ہوتی تو شعر خوانی کا شوق ہی کیوں کیجئے، کیا اڈیٹری و ناط گوئی بلکہ چشم بد و دردار العلوم محمدیہ کی مدرسہ آپ کی ہوس شہرت کو پورا کرنے کے لیے ناکافی ہے؟

رسالہ ”نکاح محمدی“ میں جناب جو ناگدھی نے ایک مجلس کی تین طلاؤں کو

ایک ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اور چونکہ پورا رسالہ مقالاتوں اور ابلہ فریبوں سے بھرا ہوا ہے، اس لیے عوام کو غلط فہمی سے بچانے کے لیے میں نے ضروری سمجھا کہ اس کا جواب لکھ کر شائع کر دیا جائے، نظر بریں متوکل علی اللہ تعالیٰ میں جواب شروع کر رہا ہوں، اللہ تعالیٰ اتمام کی توفیق بخشے، اور اس جواب سے مسلمانوں کو نفع پہنچائے۔

لیکن اصل رسالہ کا جواب لکھنے سے پہلے دو تین باتیں ظاہر کر دینا مناسب سمجھتا ہوں:

۱- جناب اڈیٹر نے اس رسالہ کے اکثر مباحث احمد محمد شاہ مصری کی کتاب ”نظام الطلاق“ اور ہمارے ہم وطن مولوی عبداللہ صاحب کی کتاب ”آثار متبوعہ“ سے لیے ہیں، مگر اپنی قابلیت کا سکھ جمانے کے لیے کہیں یہ ظاہر نہیں ہونے دیا ہے کہ یہ مباحث دوسروں سے ماخوذ ہیں اور جناب اڈیٹر محض ناقل ہیں، اور تنہا یہی ایک چیز آپ کی قابلیت کے ساتھ آپ کی دیانت کی بھی کافی دلیل ہے۔

۲- نکاح محمدی کی لوح پر آپ تحریر فرماتے ہیں: ”دو سو دلیلوں سے ایک ساتھ کی تین طاقتوں کا ایک ہونا ثابت کیا ہے“۔ غضب خدا کا! یہ پگڑ، یہ ڈاڑھی، اتنا لمبا چوڑا دعویٰ اتباع حدیث کا، اور یہ جھوٹ، یہ فریب، ایسا مغالطہ! ہم نے جب یہ الفاظ پڑھے تو ہم کو اس دیدہ دلیری پر سخت تعجب ہوا، اور ہم نے ”نکاح محمدی“ کی اس غرض سے ورق گردانی کی کہ دیکھیں آخر اس جھوٹ کو نبانے کی کس طرح کوشش کی گئی ہے، تو ہم نے دیکھا کہ صرف عوام کو دھوکا دینے کے لیے ہر چند سطروں کے بعد جگہ جگہ نمبر لگا کر دو سو کی تعداد پوری کر دی گئی ہے، اس سے کوئی بحث نہیں کہ جہاں نمبر لگایا گیا ہے وہ دلیل بھی ہے یا نہیں۔ ہر عامی و جاہل غیر مقلد جانتا ہے کہ اس کے نزدیک سوائے قرآن و حدیث کے اور کوئی چیز دلیل نہیں ہے، نہ اجماع دلیل ہے، نہ قیاس، نہ آثار صحابہ، نہ تابعین کے فتوے، نہ ائمہ و علماء کے اقوال۔ لیکن اڈیٹر صاحب نے ان پر

آدمی بھی معلوم کر سکتا ہے؛ پس حیرت ہے ان ”محمدیوں“ پر کہ ائمہ کے صحیح قیاس کو تو دین میں اضافہ اور نہ جانے کیا کیا کہتے ہیں، لیکن خود فاسد قیاسات کو دلائل میں شمار کرتے ہیں فیما للدين ويا للدهی!

اس مغالطہ و بددیانتی سے بڑھ کر یہ مغالطہ و بددیانتی ہے کہ ایک ایک چیز کو کئی کئی مرتبہ گنایا گیا ہے، چنانچہ مولانا عبدالحی صاحب کی ایک عبارت تین جگہ نقل کی گئی ہے، اور تینوں جگہ نیا نمبر لگایا گیا ہے، صفحہ نمبر ۸ میں نمبر ۱۱۲ اور صفحہ ۶۵ میں نمبر ۱۶۳ اور صفحہ ۷۷ میں نمبر ۱۹۲، اسی طرح محمد بن مقاتل کے قول پر حسب ذیل نمبر لگے ہیں صفحہ ۶ میں نمبر ۷ اور صفحہ ۶۰ میں نمبر ۱۱۵ اور صفحہ ۷۶ میں ۱۸۹ و ۱۹۰، اسی طرح الطلاق مرتنان سے اپنے مطلب پر کئی جگہ استدلال کیا ہے اور ہر جگہ علیحدہ علیحدہ نمبر لگایا ہے وغیرہ وغیرہ۔ غیر مقلدو! انصاف سے بتاؤ کہ یہ فریب کاری ہے یا نہیں؟ یہ کیسا عجیب لطیفہ ہے کہ تمہارے اڈیٹر صاحب ایک دلیل کو تین بناتے ہیں اور تین طلاقیوں کو ایک قرار دیتے ہیں، ذرا سوچو تو کہ ایک تین اور تین ایک (مثلیث فی التوحید اور توحید فی المثلیث) کس کا عقیدہ ہے؟

اور اگر اس سے بھی بڑھ کر مغالطہ دیکھنا چاہتے ہو تو دیکھو کہ تین طلاقیوں کے ایک ہونے کی دوسودلیاوں میں سے ایک دلیل نمبر ۶۲ یہ ہے کہ ”ملا علی قاری نے ابن تیمیہ اور ابن القیم کو اہل سنت اور اولیاء میں شمار کیا ہے“ (ص ۶۳)

اور دلیل نمبر ۱۹۳ یہ ہے کہ: ”حنفی کا اہل حدیث ہونا اور اہل حدیث بن کر نکاح کرنا بروایت شامی صحیح ہے“ (ص ۷۷)

اور دلیل نمبر ۱۹۴ یہ ہے کہ: ”عامی شخص کا کوئی مذہب نہیں ہوتا“ (ص ۷۷)

اور دلیل نمبر ۱۹۶ یہ ہے کہ: ”فروعی مسائل میں اختلاف کی وجہ سے زید کا

مرد کو مسجد میں آنے سے روکنا..... ناجائز ہے“ (نکاح محمدی ص ۷۹)

اور دلیل نمبر ۲۰۰ یہ ہے کہ: ”اسے کہتے ہیں ترک تقلید اور ہم یہی چاہتے ہیں“ الخ (ص ۸۰)

ناظرین! اس میں غور و فکر کی زحمت نہ اٹھائیں کہ ان دلیلوں کو مدعا سے کیا تعلق ہے اور ان سے مدعا کا ثبوت کس طرح ہوتا ہے، اس لئے کہ آپ کا یہ خیال ایک فرسودہ اور مقلدانہ خیال ہے کہ دلیل سے دعویٰ کا ثبوت ضروری ہے، اڈیٹر صاحب مجتہد ہیں، تقلید کو حرام جانتے ہیں، چاروں اماموں کے نزدیک احکام کی چار دلیلیں تھیں اور یہ چاروں ایسی جن کا مثبت مدعا ہونا ضروری ہے، اگر نہ ہوں تو اس مدعا کی دلیل ہی نہیں، مگر اڈیٹر چونکہ چاروں مذہبوں سے الگ ایک پانچویں مذہب کے مبلغ ہیں اور ”پانچویں سوار“ ہیں، اس لیے انھوں نے پانچویں دلیل بھی ایجاد کی ہے، اور وہ دلیل وہ ہے جس کو مدعا سے کوئی لگاؤ نہ ہو، اب اگر آپ کی سمجھ میں نہ آئے کہ وہ دلیل ہی کیا ہوئی جس کو مدعا سے لگاؤ نہ ہو تو اس منطق کو چوبلے میں ڈالئے، اڈیٹر صاحب قرآن حدیث کے پابند ہیں، کسی حدیث سے یہ دلیل انھوں نے نکالی ہوگی۔

۳- میری یہ تحریر ذرا تیز ہو گئی ہے، جو بہ فحوائے فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم حد جواز میں ہے، میرے لیے حکم غفور پر بھی عمل ممکن تھا، لیکن اڈیٹر کے علاج کی صورت یہی سمجھ میں آئی کہ الحديد بالحديد یفلیح۔

لہذا اڈیٹر صاحب تیزی کی شکایت نہ کریں۔

فان قلتم انا ظلمنا فلم نکن ظلمنا ولكننا ائنا التفاضيا

اس مختصر تمہید کے بعد اب ذرا اصل رسالہ کی بھی سیر کیجئے!

اڈیٹر صاحب ”نکاح محمدی“ کی دوسری ہی سطر میں لکھتے ہیں کہ: ”حنفی

مذہب اس مسئلہ میں خلاف حدیث ہے“

اس ذرا سی عبارت میں دو مغالطے موجود ہیں، حنفی مذہب کی کوئی وجہ تخصیص

نہیں ہے، اس مسئلہ میں جو بات احناف کہتے ہیں وہی مالکیہ اور شافعیہ اور حنبلیہ بھی کہتے ہیں، لہذا صرف حنفی مذہب کا نام لینا مغالطہ ہے۔ دوسرے یہی صریح مغالطہ ہے۔ جھوٹ ہے کہ حنفی مذہب خلاف حدیث ہے، حق یہ ہے کہ حنفی مذہب اور اس کے ساتھ تین باقی مذاہب اس مسئلہ میں جو کہتے ہیں وہی مطابق حدیث ہے، غیر مقلدین کا خیال البتہ سراسر خلاف حدیث، اور بالکل بے دلیل ہے، ایک صحیح حدیث بھی پورے دفتر حدیث میں ایسی نہیں ہے جو غیر مقلدین کے خیال کی دلیل بن سکے۔ صحیح مسلم بن حدیث جس کو اڈیٹر صاحب نے صفحہ ۳ میں ذکر کیا ہے اور بڑے دھوم دھام سے لکھا ہے کہ: ”صحیح مسلم شریف کی اس بالکل صحیح حدیث کو پڑھئے کہ آنحضرت ﷺ کی پوری زندگی میں اور حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی پوری خلافت میں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ابتدائی تین برس میں (ایک ساتھ دی ہوئی) تین طلاقیں ایک شمار کی جاتی ہیں“

اس کا حال یہ ہے کہ وہ کسی طرح اہل حدیثوں کے لیے استدلال کے قابل نہیں ہے، اس لیے کہ اولاً تو اس میں نہ آنحضرت ﷺ کا قول مذکور ہے نہ فعل، اور نہ یہی مذکور ہے کہ تین کو ایک کرنے کی اطلاع آپ کو ہوتی تھی، اطلاع ملنے پر آپ سکوت کرتے تھے، اور جب ان میں سے کوئی چیز مذکور نہیں ہے تو یہ حدیث نہ بدنی۔ اور اہل حدیث سوائے حدیث نبوی یا قرآن کے اور کسی چیز کو دلیل نہیں مانتے، چنانچہ خود یہی اڈیٹر اسی کتاب کے صفحہ ۲۰ پر لکھتے ہیں: ”اہل اسلام کے اصول کے مطابق دلیل صرف کتاب و سنت ہے۔“ اسی بنیاد پر ”تقلید کے جانی دشمن“ ابن حزم نے (جن کو اڈیٹر صاحب نے حافظ مغرب امام ظاہر لکھا ہے دیکھو صفحہ ۷۰) اس روایت کو رد کر دیا ہے، محلی میں لکھتے ہیں:

واما حدیث طاؤس فلیس حدیث طاؤس (یعنی مسلم والی حدیث)

نسی، انه عليه السلام هو الذي جعلها واحدة او ردھا الى الواحد قولا انه عليه السلام میں یہ مذکور نہیں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ہی تین کو ایک کیا یا تین کو ایک کی طرف لوٹایا اور نہ یہ مذکور ہے کہ آپ نے تین کے ایک قرار دینے کو جانا اور برقرار رکھا علمہ فافہ (ج ۱۰ ص ۱۶۸)

لہذا میں ایڈیٹر صاحب اور ان کے تمام ہم خیالوں کو چیلنج کرتا ہوں، چوری چپے نہیں ڈنکے کی چوٹ پکار کر کہتا ہوں کہ اگر تم اس دعوے میں سچے ہو کہ تمہارے نزدیک کتاب وسنت کے سوا کوئی چیز دلیل نہیں ہے تو سب چھوٹے بڑے مل کر اس روایت میں آنحضرت ﷺ کا قول یا آپ کا فعل یا آپ کا اطلاع پا کر کم از کم خاموش رہنا کسی حدیث کی کتاب سے ثابت کرو، اور اگر نہ کر سکو اور قیامت تک نہ کر سکو گے تو اپنے اس دعوے سے دستبردار ہو جاؤ، اور اقرار کرو کہ امتیوں کے قول و فعل کو ہم اہل حدیث دلیل و حجت بناتے ہیں، یا پھر بتقاضائے غیرت اس روایت کو اپنے دلائل میں سے نکال ڈالو۔

ثانیاً۔ اس روایت میں تین طلاقوں کے ایک شمار کئے جانے کی تصریح نہیں ہے، بلکہ اس میں صرف اتنا مذکور ہے کہ تین طلاق ایک تھی یا ایک کی جاتی تھی، اس سے زیادہ اور اس سے صاف کوئی بات کسی صحیح طریق میں مذکور نہیں ہے، پس استدلال کرنے سے پیشتر یہ ثابت کرنے کی ضرورت ہے کہ روایت میں جو کچھ مذکور ہے اس کا کوئی اور مطلب ہو ہی نہیں سکتا بجز اس کے کہ تین طلاقیں ایک شمار کی جاتی تھیں، اور یہ ثابت کرنا ممکن نہیں ہے۔ امام ابو زرہ رازی اتنے بڑے محدث اور امام ہیں کہ امام مسلم نے ان کے سامنے اپنی صحیح پیش کی، اور انھوں نے جن جن حدیثوں کو معلول قرار دیا ان کو امام مسلم نے بے چون و چرا حذف کر دیا، انھیں ابو زرہ نے روایت نہ کرنا کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ یہ طلاق جو آج تین تین دی جاتی ہے عہد نبوی، عہد

صدیقی میں ایک ہی دی جاتی تھی، پس جب حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا اور لوگوں نے دھڑا دھڑا تین تین طلاقیں دینا شروع کیں تو انھوں نے ان کو لازم بھی کر دیا (دیکھو سنن کبریٰ بیہقی وغیرہ) یہاں سے معلوم ہوا کہ اڈیٹر صاحب نے صحیح مسلم کی روایت کا جو ترجمہ پیش کیا ہے اس میں زبردست خیانت کی ہے، اگر وہ دیانت سے کام لیتے تو الفاظ روایت کا لفظی ترجمہ لکھ کر یہ ثابت کرتے کہ ان کا یہ مطلب ہے۔

ثالثاً۔ روایت مسلم میں اس کی تصریح بھی نہیں ہے کہ کون سی تین طلاقیں ایک تھی، ایک ساتھ دی ہوئی یا الگ الگ طہر میں، پھر ایک ساتھ دی ہوئی بھی ایک لفظ میں یا تین لفظوں میں، پھر وہ بھی مدخولہ کو یا غیر مدخولہ کو، لہذا اس روایت سے استدلال کرنے سے پہلے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ اس سے ہر قسم کی تین طلاقیں مراد ہیں یا اس کی بعض قسمیں۔ اگر تمام قسمیں مراد ہیں تو یہ روایت قرآن و حدیث کے خلاف ہو جائے گی، اور اگر بعض قسمیں مراد ہیں تو وہ کون کون ہیں، اور اس کی کیا دلیل ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے انھیں بعض قسموں کے متعلق یہ بیان کیا ہے اور ان بعض قسموں کے مراد ہونے کی خود حضرت ابن عباسؓ نے تصریح کی ہے، یا حضرات اہل حدیث اپنی انکل سے ان قسموں کو متعین کرتے ہیں، یا کسی آیت و حدیث کی مدد سے ان قسموں کو اس طرح متعین کرتے ہیں کہ جن جن قسموں کو اس روایت میں داخل ماننے سے قرآن و حدیث سے یہ روایت ٹکراتی ہے ان کو اس روایت سے خارج کر دیتے ہیں باقی کو مراد لیتے ہیں، تو بتایا جائے کہ اس طرح بعض قسموں کو مراد لینے اور بعض کو نہ کرنے کا اختیار صرف اڈیٹر صاحب اور ان کے اکابر و اصاغر ہی کو ہے یا دوسروں کو بھی۔ جب تک یہ باتیں صاف نہ کر لی جائیں اس وقت تک اس روایت کو استدلال کے لیے ادا صریح مغالطہ ہے، اور یہیں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اڈیٹر صاحب کا ”ایک، دو، تین“ کے لفظ کا اضافہ کرنا خلاف دیانت ہے۔

حضرات غیر مقلدین غور کریں کہ جب تک اپنی طرف سے بلا دلیل ”ایک ساتھ دی ہوئی“ اور ”ایک شمار ہوتی تھیں“ کا اضافہ نہیں کیا جاتا ہے، اس وقت تک بات نہیں بنتی، تو یہ حدیث سے استدلال ہو یا من گھڑت اضافہ ہے؟

رابعاً۔ یہ روایت حضرت ابن عباسؓ سے صرف طاؤس نقل کرتے ہیں، اور حضرت ابن عباسؓ کے دوسرے آٹھ شاگرد یہ نقل کرتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ ایک مجلس کی تین طلاقیں کے واقع ہونے کا فتویٰ دیتے تھے، ان فتویوں کی تفصیل دیکھنا ہو تو ابو داؤد، سنن بیہقی اور ابن القیم کی تصنیفات کی طرف رجوع کیا جائے۔ پس روایت کا وہ حصہ جس میں تین طلاقیں کا ایک ہونا بیان کیا گیا ہے حضرت ابن عباسؓ کے دوسرے شاگردوں کی روایتوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے غلط ہے یا منکر یا شاذ، جیسا کہ امام ابن عبد البر مالکی، ابو بکر رازی، امام احمد بن حنبل اور بیہقی کی تحقیق ہے۔ اہل حدیث دوستو! برانہ ماننا یہ میں نہیں کہہ رہا ہوں بلکہ ائمہ حدیث فرما رہے ہیں، بخیاں اختصار انھیں چار وجہوں پر اقتصار کرتا ہوں، اگر اس سے زیادہ تفصیل موجب تطویل نہ ہوتی تو میں امام شافعی، امام ساجی، امام ابن المنذر، امام یاجی، امام اتخی بن راہویہ استاذ امام بخاری، امام ابن سرتج، علامہ ابن العربی، قرطبی، امام نووی، حافظ ابن حجر وغیرہ کی تحقیقات پیش کرتا، اور دکھاتا کہ جس طرح امام ابن عبد البر اور ابو بکر رازی، امام احمد، امام بیہقی، امام ابو زرعد رازی، حتیٰ کہ امام ظاہر محمد بن حزم نے اس روایت کو مسئلہ نزاعیہ میں استدلال کے قابل نہیں سمجھا ہے، مذکورہ بالا حضرات نے بھی استدلال کے قابل نہیں سمجھا ہے۔

اہل حدیث کے دعویٰ اجماع کی حقیقت ہمارے اسی بیان سابق سے اس دعویٰ اجماع کی حقیقت بھی کھل جاتی ہے، جس کا ذکر اڈیٹر صاحب نے ان الفاظ میں کیا ہے: ”پس اول اجماع اور وہ بھی صحابہ کا اجماع نہ تین طلاقیں کے ایک

ہونے پر ہوا ہے، تقریباً پچیس برس کے عرصہ میں ایک ہستی ایسی نہ تھی جو ایسی ایک ایک ساتھ دی ہوئی تین طلاقوں کو تین شمار کرتی ہو" (ص ۳)۔ اس لیے کہ اس دعویٰ کی بنیاد روایت مسلم کے اسی حصہ پر ہے جس کو ائمہ حدیث نے یا تو غلط و منکر و شاذ کہا ہے، یا یہ کہا ہے کہ تین کو ایک شمار کرنے کا اس میں کوئی ذکر ہی نہیں ہے، یا بے خبری کی وجہ سے منسوخ شدہ چیز پر بعض اشخاص کا عمل اس کو مانا ہے، اور روایت کے اس حصہ کو حضرت جابرؓ کی روایت متعہ کی نظیر قرار دیا ہے (دیکھو حافظ ابن حجر کی فتح الباری) میں یہاں پر ایک کالم میں روایت طلاق مع ترجمہ اور دوسرے کالم میں حضرت جابرؓ کی روایت متعہ مع ترجمہ نقل کرتا ہوں:

فَسأَلَهُ الْقَوْمُ عَنْ أَشْيَاءَ ثُمَّ ذَكَرُوا	كَانَ الطَّلَاقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ
الْمَتْعَةِ فَقَالَ نَعَمْ اسْتَمْتَعْنَا عَلَى عَهْدِ	اللَّهِ ﷺ وَأَبِي بَكْرٍ وَسَتَيْنِ مِنْ
رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ	خِلَافَةَ عُمَرَ طَلَاقُ الثَّلَاثِ
، یعنی حضرت جابرؓ سے لوگوں نے چند باتیں	وَاحِدَةً آنْخَضَرْتُ كَعَهْدٍ فِي
دریافت کیں پھر متعہ کا ذکر کیا تو انھوں نے	أَبُو بَكْرٍ فِي خِلَافَتِهِ فِي
فرمایا کہ ہاں ہم نے آنْخَضَرْتُ کے زمانہ	خِلَافَتِهِ كَعَهْدِ طَلَاقِ
میں اور ابو بکر کے عہد خلافت میں اور عمر کی	وَاحِدَةٍ تَحْتِیْ۔ دوسرے طریق میں ہے:
خلافت میں متعہ کیا۔ دوسرے طریق میں	أَتَعْلَمُ إِنَّمَا كَانَتِ الثَّلَاثُ تَجْعَلُ
ہے: كُنَّا نَسْتَمْتَعُ بِالْقَبْضَةِ مِنَ التَّمْرِ	وَاحِدَةً عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ
وَالدَّقِيقِ الْإِيَّامِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ	وَأَبِي بَكْرٍ وَثَلَاثًا مِنْ إِمَارَةِ
ﷺ وَأَبِي بَكْرٍ حَتَّى نَهَى عَنْهُ عُمَرُ	عُمَرَ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: نَعَمْ، كَمَا
فِي شَأْنِ عُمَرَ وَبْنِ حَرِیْثٍ، یعنی ہم ایک	أَنْتُمْ جَانِسْتُمْ هِيَ كَعَهْدِ
مٹھی کھجور اور آٹے پر چند دنوں کے لیے	عَهْدٍ فِي وَأَبُو بَكْرٍ فِي خِلَافَتِهِ

عمر کی خلافت کے تین برس میں تین آنحضرتؐ کے عہد میں اور ابو بکرؓ کی خلافت ایک کی جاتی تھی؟ ابن عباسؓ نے میں متعہ کرتے تھے یہاں تک کہ عمرؓ نے فرمایا ہاں (مسلم ۴۷۷-۴۷۸) ابن حریث کے قصہ میں اس سے منع کرو یا (مسلم شریف ۴۵۱)

ناظرین! طلاق اور متعہ دونوں کی روایتیں آپ کے سامنے ہیں اور دونوں میں یکساں بیان ہے، طلاق والی میں بھی یہ ہے کہ عہد نبوی و عہد صدیقی و عہد فاروقی کے ابتدائی سالوں میں تین ایک تھی، اور متعہ والی میں بھی یہ ہے کہ عہد نبوی و عہد صدیقی اور عہد فاروقی کے ابتدائی سالوں میں متعہ ہوتا تھا، بلکہ متعہ والی روایت طلاق والی سے زیادہ صاف ہے، اس لیے کہ اس میں یہ ہے کہ ”ہم متعہ کرتے تھے“ برخلاف طلاق والی کے کہ اس میں اولاً تو شمار کرنے کی تصریح نہیں، اور اگر بالفرض ہو بھی تو یہ مذکور نہیں کہ کون کرتا تھا۔

اب میں انصاف پسند ناظرین سے پوچھتا ہوں کہ اگر پہلی روایت سے تین کے ایک ہونے پر صحابہ کا، اہل مدینہ کا اجماع ثابت ہوتا ہے، اگر اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تقریباً پچیس برس کے عرصہ میں ایک ہستی ایسی نہ تھی جو ایسی ایک ساتھ دی ہوئی تین طلاقیں کو تین شمار کرتی ہو، اور اگر اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس عرصہ میں جن صحابہ کا انتقال اور شہادت ہوئی بلا مبالغہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ ہزاروں ہوں گے لیکن ان سب کا اجماع اسی پر رہا، ہاں ہاں اس سے اگر یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضور کی حیات میں جو صحابہ انتقال فرما گئے وہ اسی پر رہے، خلافت صدیقی میں جو صحابہ واصل بخدا ہوئے اسی مذہب پر رہے، تین سال تک خلافت فاروقی میں جتنے صحابہ شہید ہوئے، یا دیے ہی رب سے ملے، سب کا فتویٰ یہی رہا (نکاح محمدی ص ۳ و ۴)۔ تو اللہ کو حاضر و ناظر جان کر بتاؤ کہ کیا دوسری روایت سے صحابہ و اہل مدینہ کا اجماع جواز و عمل متعہ پر نہ

ثابت ہوگا، کیا اس سے یہ نہ ثابت ہوگا کہ تقریباً بیس برس کے عرصہ میں ایک ہستی بھی ایسی نہ تھی جو متعہ کو جائز نہ کہتی ہو اور اس پر عمل نہ کرتی ہو، ہاں ہاں ذرا سینہ پر ہاتھ رکھ کر بتاؤ کہ اس سے ثابت نہیں ہوتا کہ حضور کی حیات میں جو صحابہ انتقال فرما گئے وہ سب متعہ کے قائل رہے، خلافت صدیقی میں جو صحابہ واصل بخدا ہوئے وہ سب اسی مذہب پر رہے، خلافت فاروقی میں عمرو بن حریث کے قصہ تک جتنے صحابہ شہید ہوئے یا دیسے ہی رب سے ملے سب متعہ کو جائز کہتے رہے، اس مدت مدید تک ایک صحابی بھی اس مسئلہ میں مخالف نہ تھا۔ اڈیٹر صاحب اب بغلیں نہ جھانکو، کرو متعہ کو بھی جائز، رہی سہی کمی بھی پوری ہو جائے۔

بھولے اڈیٹر! تم کو پتہ نہ ہوگا، آؤ میں تم کو بتا دوں وہی تمہارے امام تمہارے شیخ الاسلام علامہ ابن القیم جن کی اندھی تقلید میں تم یہ سب بک گئے ہو، اور ان کے آیہ ایک لفظ کو وحی کی طرح معصوم سمجھ کر بلا غور و تامل اردو میں نقل کرتے چلے گئے ہو، مسئلہ متعہ میں وہ اپنی ساری لفاظی بھول گئے، یہاں ان کا سارا جوش و خروش فرو ہو گیا، اور وہ تمام شورا شوری یہاں بے نمکی میں تبدیل ہو گئی؛ باوجودیکہ متعہ کی روایت میں صاف صاف یہ مذکور ہے کہ ہم اسے عہد نبوی میں بھی کرتے تھے، عہد صدیقی میں بھی کرتے تھے، اور عہد فاروقی میں بھی کرتے تھے، یہاں تک کہ عمرو بن حریث کے قصہ میں حضرت عمرؓ نے اس سے منع کیا، لیکن علامہ ابن القیم کی تحقیق میں نہ اس سے جواز متعہ پر اجماع صحابہ ثابت ہوتا نہ اس سے یہ لازم آتا کہ کچھ لوگ کرنے والے تھے، کچھ اس کو جان کر برقرار رکھنے والے، کچھ سکوت سے رضا مندی ظاہر کرنے والے۔ یہاں پر تواتر تحریر کی بموجب صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ کوئی کوئی شخص جس کو متعہ کے منسوخ ہونے کی اطلاع نہ پہنچی تھی، بے خبری میں ایسا کر گزرتا ہوگا، اور منسوخیت کا علم رکھنے والوں کی اطلاع بھی نہ ہوتی ہوگی۔

کیا تماشا ہے کہ ”ہم متعہ کرتے تھے“ کا مطلب تو یہ ہو کہ کوئی کوئی بے خبری سے کر لیتا تھا، اور ”تین طلاق ایک تھی“ کا مطلب یہ کہ سب کے سب تین کو ایک قرار دیتے تھے، متعہ کرنے کی تو کسی کو اطلاع نہ ہو، لیکن کوئی ایک شخص تین طلاق دیدے تو تمام بلاد اسلامیہ میں یہ خبر بجلی کی طرح پھیل جائے، اور ان مختلف بلاد کے تمام صحابہؓ فتویٰ یا سکوت سے اس کو ایک قرار دینے لگیں۔ یہ کیا اندھیر ہے کہ مسئلہ طلاق میں تو حضرت عمرؓ کے حکم کو نسخہ سابق کا اعلان قرار دینے پر غوغا مچایا جائے، اس کے انکار و تکذیب کے لیے صفحے کے صفحے سیاہ کر ڈالے جائیں، اور اس کی تعلیٰ کے لیے ساری منطق خرچ کر دی جائے (دیکھو نکاح محمدی از صفحہ ۲۰ تا ۲۷) لیکن مسئلہ متعہ میں خود بھی بات کہتے ہوئے کوئی جھجک نہ محسوس کی جائے، ساری منطق بالائے طاق رکھ دی جائے، سارے وجوہ انکار سے آنکھ بند کر لی جائے، مسئلہ طلاق میں تو نسخہ کا اتنے عرصہ دراز تک مشہور نہ ہونا خلاف قیاس اور بعید از عقل ہو (دیکھو نکاح محمدی صفحہ ۲۲ و ۲۳) اور مسئلہ متعہ میں بعینہ یہی چیز عین عقل و قیاس کے مطابق ہو۔ وہاں تو یہ کہنے سے کہ حضرت عمرؓ نے تین طلاقوں کو نافذ کیا، عمر کا حکم نبوی کو منسوخ کرنا لازم آوے، اور عوام کے جذبات کو برا بیگختہ کرنے کے لیے ہم سے یہ پوچھا جائے کہ کیا حضرت عمرؓ کو یہ اختیار تھا، ان کا یہ منصب تھا، اور ان کی یہ مجال تھی کہ حکم نبوی کو منسوخ کر دیں (دیکھو نکاح محمدی ص ۲۰) لیکن مسئلہ متعہ میں یہ کہنے سے کہ حضرت عمرؓ نے متعہ سے منع کیا نہ ان کا حکم نبوی کو منسوخ کرنا لازم آتا نہ پھوٹے منہ سے کوئی علامہ ابن القیم سے حضرت عمرؓ کے اختیارات کی حدود دریافت کرتا۔

دیکھو علامہ موصوف زاد المعاد میں صاف صاف فرماتے ہیں:

فوجب حمل حدیث یعنی متعہ کے باب میں حضرت جابر کی حدیث کا یہ جابر علی ان الذی أخبر مطلب لینا واجب ہے کہ جس نے عہد صدیقی

عند بغعلینا لم يبلغه وفاروقی میں متہ کیا تھا اس کو اس کی حرمت (یعنی التحريم ولم یکن قد اس کے جواز کا منسوخ ہو جانا) نہیں پہنچی تھی اور اشتہر حتی کان زمن تحریم و نسخ کی شہرت نہیں ہوئی تھی جب حضرت عمرؓ عمر رضی اللہ عنہ فلما کا زمانہ آیا اور مسئلہ متہ میں نزاع واقع ہوا تو اس وقع فیما النزاع ظہر کا حرام ہونا (اور اس کے جواز کا منسوخ ہونا) تحریمها واشتہر ظاہر ہوا اور مشہور ہوا۔

بلکہ اس باب میں تو ابن القیم نے ایک گروہ کا یہ قول بھی بلا تردید نقل کر دیا کہ متہ سے خود حضرت عمرؓ نے منع کیا، اور انھیں نے اس کو حرام قرار دیا، اور آنحضرت ﷺ نے جس طرح اپنی سنت کے اتباع کا حکم دیا ہے، اسی طرح خلفاء راشدین کی سنت کے اتباع کا بھی امر فرمایا ہے۔ اڈیٹر صاحب یہ دورنگی چال (بقول آپ کے) کیسی؟

پھر یہ بھی عجیب حساب و کتاب ہے کہ اڈیٹر صاحب اور ان کے امام متبوع کو جب اپنے مسلک کی نمائندگی تو تھی، مگر یہ تو سارے صحابہ کو مفتی قرار دے لیتے ہیں کہ ”آنحضرت ﷺ کے جملہ ساتھی، صدیق اکبر کی خلافت کے زمانہ کے جملہ صحابہ، تین سال تک خلافت فاروقی کے جملہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اسی کے مفتی تھے“ (ص ۵)۔ اور جب دوسرا کوئی موقع آتا ہے تو صحابہ میں مفتیوں کی تعداد کل ایک سو تیس سے کچھ زائد رہ جاتی ہے، اور اس تعداد میں بھی ایک سو دس سے زیادہ صحابی محض برائے نام مفتی بتائے جاتے ہیں، اور کہا جاتا ہے کہ ان تمام لوگوں کے فتوے انتہائی تجسس و تلاش کے بعد اکٹھے کئے جائیں تو ایک چھوٹا سا جز تیار ہو سکے گا (دیکھو اعلام الموقعین) لہذا اصحابہ میں مفتیوں کی تعداد درحقیقت صرف بیس ہوئی، پس اس حقیقت کو سامنے رکھنے کے بعد یہ سمجھنا بہت آسان ہے کہ مسئلہ طلاق میں اڈیٹر ”محمدی“ کو تو

جانے دیجئے ان کے بڑوں نے بھی اس قدر لٹائی سے کام لیا ہے، اس مقام پر اڈیٹر ”محمدی“ کا یہ کارنامہ بھی لحاظ کے قابل ہے کہ انھوں نے مذکور بالا مضمون کے لیے حدیث مسلم کا حوالہ دیا ہے، حالانکہ اس میں نہ تو جملہ ساتھی یا جملہ صحابہ کا کوئی ذکر ہے، نہ فتویٰ دینے کا، مگر اڈیٹر صاحب کی جرات قابلِ داد ہے کہ انھوں نے پہلے وضائیں حدیث کو مات کر دیا، اسی طرح اس کے پہلے وہ حضرت زبیرؓ حضرت ابو موسیٰؓ حضرت ابن عوفؓ اور حضرت ابن عباسؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ کی نسبت لکھ چکے ہیں کہ ان حضرات نے تین طلاق کے ایک بونے کا فتویٰ دیا ہے، حالانکہ ان کے مقتدی اور پیش رو علامہ ابن القیم کی تصریح کے مطابق حضرت ابن عباسؓ کے سوا ان میں سے ایک صحابی کے بھی فتوے کا کوئی صحیح ثبوت نہیں ہے (دیکھو اغاۃ ص ۱۷۹) اور آگے آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ حضرت ابن عباسؓ کے فتوے کا بھی کوئی صحیح ثبوت نہیں ہے، لہذا یہ بھی ایک بے سرو پا افسانہ ہے، علامہ کی اس تصریح کے بعد حضرات مذکورین کا اس سلسلہ میں نام لینا انتہائی درجہ کی ڈھٹائی ہے، اور ناواقفوں کو دھوکا دینا ہے۔

اسی مقام پر اڈیٹر صاحب نے اپنے جہل یا کمال فریب کاری کا ایک اور نمونہ بھی پیش کیا ہے، وہ یہ کہ مولوی شفیع صاحب نے لکھا تھا کہ ”اس کے خلاف جس کسی نے بھی کہا ہے وہ بالکل شاذ و قول مردود ہے و مخالف اہل سنت والجماعت کے ہے و افض و غیرہ سے اس کو لیا ہے“ یعنی مولوی شفیع صاحب نے جمہور کے مخالف قول کو مردود و مخالف قول اہل سنت کہا تھا، مگر اڈیٹر صاحب نے اس قول کے اختیار کرنے والوں اور اس پر فتویٰ دینے والوں کو مردود و مخالف بنا ڈالا، اگر دونوں باتوں میں اڈیٹر صاحب کوئی فرق نہیں کر سکے تو ان کو اپنے فہم یا دیانت کا ماتم کرنا چاہئے۔ صحابہؓ کے بعد تابعین و تبع تابعین وغیرہم کی نام شماری میں بھی اڈیٹر صاحب نے اسی قسم کی

حرکت کی ہے، جس کو اس کا تفصیلی رد دیکھنا ہو وہ ((امام مرفوعہ)) و ((ازہار مرفوعہ)) کا مطالعہ کرے۔ یہاں اختصار کے ساتھ صرف اس قدر لکھا جاتا ہے کہ طاہس کے بیٹے نے اس کو جھوٹا قرار دیا ہے، جو تین کو ایک کرنے کی نسبت طاہس کی طرف کرے، اس بات کو کراچی نے بند شیخ نقل کیا ہے (اشفاق ص ۳۳، ۴۷) اسی طرح بعض حنبلی حضرات کا نام لینا بھی صرف فریب ہے، ابن القیم نے تصریح کی ہے کہ میں نے کسی حنبلی عالم کا یہ قول نہیں پایا، ہاں ابن تیمیہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ ہمارے دادا پوشیدہ طور پر اس کا فتویٰ دیتے تھے، ابن القیم کے قول سے اور سب حنابلہ کی طرف تو اس نسبت کا غلط ہونا ظاہر ہو گیا اور جد ابن تیمیہ کی نسبت کا جھوٹ ہونا خود ان کی مفتی سے ظاہر ہے، اس لیے کہ وہ حنفیوں کا جو قول ہے اس پر اجماع نقل کرتے ہیں (دیکھو صفحہ ۲۳۷) اسی طرح بعض مالکیہ کے فتوے کے لیے جو تلمسانی کا حوالہ دیا ہے، تو تلمسانی نے نوادر کا حوالہ دیا ہے مگر نوادر میں یہ موجود نہیں، شیخ خلیل مالکی نے اس کی تصریح کی ہے، اذیر نے ایک نام تاج کا لیا ہے اس کی نسبت قاضی ابن العربی مالکی نے لکھا ہے:

ولا احتفال بالحجاج و اخوانہ یعنی تاج اور ان کے بھائی رافضیوں کی
من الرافضة کچھ پروانہ کی جائے گی

نیز انھوں نے تاج کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ اس صورت میں ایک طلاق بھی نہیں
پڑے گی (دیکھو اذہار ص ۸۰)

حدیث رکنا | اس بے سرو پا تطویل الاطال کے بعد اذیر صاحب نے دوسری
حدیث باری النظار نقل کی ہے "مسند احمد" اور سنن میں حدیث ہے کہ حضرت رکنا
نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں ایک بی مجلس میں دیدیں پھر پچھتائے لگے، حضور نے
فرمایا تم نے اسے یہ طلاقیں دیں یا عرض کیا، حضور میں نے اسے تین طلاقیں دیدی

ہیں، آپ نے پھر پوچھا ایک ہی مجلس میں؟ انھوں نے جواب دیا کہ ہاں، آپ نے فرمایا جاؤ اس سے رجوع کر لو، چنانچہ حضرت رکانہ نے رجوع کر لیا۔“ (ع ۷)

لیکن اس روایت کو دلیل میں پیش کرنا اپنی ناواقفیت کا اعلان کرنا ہے، فن حدیث میں جس کو معمولی شد بد ہوگی وہ بھی جانتا ہوگا کہ ائمہ حدیث نے تصریح کی ہے کہ یہ روایت ضعیف و ناقابل استدلال اور خلاف واقعہ ہے۔ قصہ یوں ہے کہ حضرت رکانہ کی طلاق کے بارے میں مختلف روایتیں آئی ہیں، مگر صحیح بات یہ ہے کہ انھوں نے لفظ بتہ کے ساتھ طلاق دی ہے، چنانچہ امام المحمد شین حضرت امام بخاری نے فرمایا ہے:

أصحها أنه طلقها البتة وأن
الثلث ذكر فيه على
المعنى
یعنی سب سے صحیح بات یہ ہے کہ رکانہ نے
اپنی بیوی کو لفظ بتہ سے طلاق دی تھی، اور
تین طلاق والی روایت روایت بالمعنی ہے۔

بخاری کا یہ قول ابن القیم نے زاد المعاد میں، اور مولوی شمس الحق الہمدیث نے تعلیق مغنی صفحہ ۴۳۹ میں نقل کیا ہے۔

امام ابو داؤد (جن کی سنن ابو داؤد صحاح ستہ میں داخل ہے) نے صاف صاف اسی سنن صفحہ ۲۱۸ و ۲۱۹ میں فرمایا ہے کہ اس واقعہ میں یہی صحیح ہے کہ رکانہ نے لفظ بتہ سے طلاق دی ہے، حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ابو داؤد کی تائید کی ہے، اور جو علت انھوں نے تین والی روایت میں بیان کی ہے، اس کو ابن حجر نے مضبوط قرار دیا ہے (فتح الباری جلد ۹) امام بیہقی نے فرمایا:

هذا الاستاد لا تقوم به الحجة
یعنی یہ سند دلیل نہیں بن سکتی (سنن بیہقی

(۳۳۹/۷)

اور بتہ والی روایت کو تین والی کے مقابلہ میں ترجیح دی ہے، نیز حافظ ابن حجر

نے اس روایت کو تلخیص میں معلول کہا ہے (ص ۳۱۹) حافظ ذہبی نے اس کو داود بن الحصین کے مناکیر میں ذکر کیا ہے (دیکھو میزان) امام بخاری کے استاذ ابن المدینی اور امام ابوداؤد کی تحقیق کے لحاظ سے بھی یہ روایت منکر ہے، اس لیے کہ ان دونوں بزرگوں نے فرمایا ہے کہ داود بن الحصین نے جو حدیث منکرہ سے روایت کی ہے وہ منکر ہوتی ہے، اور اس حدیث کو داود نے منکرہ سے روایت کیا ہے، لہذا یہ بھی منکر ہوئی۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ غیر مقلدین کے پیشوائے بزرگ علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں لکھا ہے:

أثبت ما روى في قصة يعني ركانه کے قصہ میں سب سے زیادہ صحیح وثابت
ركانه أنه طلقها البتة لا بات یہ روایت کی گئی ہے کہ انھوں نے اپنی بیوی کو
ثلاثاً لفظ بتہ سے طلاق دی، تین طلاق نہیں دی ہے۔

بتہ کے لفظ سے طلاق دینے کی روایت ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، مسند دارمی مسند امام شافعی، صحیح ابن حبان، مستدرک حاکم، سنن دارقطنی، سنن بیہقی وغیرہ میں موجود ہے۔ دارقطنی نے اس کو ذکر کر کے فرمایا کہ ابوداؤد نے اس کو صحیح فرمایا ہے، ابن ماجہ کے استاذ طنافسی نے کہا کہ یہ حدیث کتنی شریف و بہتر ہے! ابن حجر نے کہا کہ اس کو ابوداؤد، ابن حبان اور حاکم نے صحیح کہا ہے (تلخیص ص ۳۱۹)۔ میں کہتا ہوں کہ اور ذہبی نے حاکم کی تصحیح کو برقرار رکھا ہے۔ بتہ والی روایت کا مضمون یہ ہے کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو لفظ بتہ سے طلاق دیدی (یعنی انت طالق البتہ تجھ کو بتہ طلاق ہے) کہہ دیا، اس کے بعد خدمت نبوی میں حاضر ہوئے، آنحضرت ﷺ نے پوچھا کہ اس لفظ سے تم نے کیا ارادہ کیا، انھوں نے کہا ایک طلاق کا، آپ نے فرمایا: بخدا؟ انھوں نے کہا بخدا، تب آپ نے فرمایا کہ جو تم نے ارادہ کیا وہی ہے۔ دوسرے طریق میں ہے کہ آپ نے تین بار قسم لی۔

اس روایت سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں: ایک یہ کہ "نسرت رکانہ" نے تین طلاق نہیں دی تھی، دوسرے یہ کہ "نسرت" کا تین تین دفعہ قسم کھلا کر پوچھنا کہ تم نے بتہ سے کیا نیت کی ہے؟ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر انہوں نے تین کی نیت کی ہوتی تو تین پڑ جاتی، اس لیے کہ اگر تین کی نیت سے بھی ایک ہی پڑتی تو تین تین دفعہ قسم لینا بے کار تھا۔

(ف) لفظ بتہ سے طلاق دینے کا علم فقہ حنفی میں بھی یہی لکھا ہوا ہے جو حدیث سے ثابت ہے یعنی ایک کی نیت سے ایک، اور تین کی نیت کرے تو تین۔ اس کے بعد ایڈیٹر صاحب نے مذاہب علماء بیان کرنا شروع کر دئے ہیں، اور سلسلہ میں عینی شرح بخاری اور عمدۃ الرعایۃ کا حوالہ دیا ہے۔ میں ناظرین سے درخواست کروں گا کہ وہ ان دونوں عبارتوں کے متعلق ((از ہمارے بعد)) پڑھیں۔

بحث نسخ

مولوی محمد شفیع صاحب نے لکھا تھا: "واقعہ یہ ہے کہ جن روایات کو اخبار محمدی نے اپنے مقصد کے ثبوت میں نقل کیا ہے یا منسوخ ہیں یا مؤول اور ان کے منسوخ ہونے پر خود حضرت ابن عباسؓ جو راوی حدیث ہیں شہادت دیتے ہیں۔" اس کے بعد ابو داؤد سے ایک حدیث نقل کی ہے۔ ایڈیٹر صاحب اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ حدیث مسنون (یعنی الگ الگ طہر کی) تین طلاقوں کے بعد رجعت کے منسوخ ہونے پر دلالت کرتی ہے، تین (اکٹھی) طلاقوں کا ایک ہونا اس سے منسوخ نہیں ہوتا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "مفتی صاحب تین طلاقوں کے ایک ہونے کو منسوخ فرما رہے ہیں اور دلیل دیتے تین مسنون طلاقوں کے بعد رجعت منسوخ ہونے کی جس کے سب قائل ہیں" (ص ۹)

فی أرحامهن الآية. وذلك ان تو وہ رجعت کا حق دار ہوتا تھا چاہے اس
الرجل کان اذا طلق امرأته فهو نے تینوں طلاقیں دیدی ہو جس یہ
أحق برجعته وإن طلقها ثلاثاً منسوخ ہو گیا، اور الطلاق مرتان
ففسخ ذلك وقال الطلاق مرتان نازل ہوئی۔

اب ناظرین اس روایت کو ایڈیٹر صاحب کے بیان سے ملائیں، اور بتائیں
کہ اس میں وہ بات کہاں مذکور ہے جو وہ کہہ رہے ہیں، بلکہ یہ روایت تو ان کے بیان
کی تکذیب کرتی ہے، اس لیے کہ وہ جاہلیت کا دستور بیان کرتے ہیں، اور روایت سے
معلوم ہوتا ہے کہ یہ دستور ابتدائے اسلام میں تھا اور المطلقۃ یتربصن والی آیت
کے ماتحت یہ دستور تھا جس کو الطلاق مرتان الخ نے منسوخ کیا۔ اور یہ دوسری
روایتوں سے بھی ثابت ہے، پس ایڈیٹر سوچیں کہ اس کو ظالمانہ قانون کہہ کر وہ اپنی
جہالت سے کس کو ظالم بنا رہے ہیں۔ یونہی اس روایت میں دو تین چار پانچ الخ کا ذکر
نہیں ہے بلکہ صرف یہ ہے کہ تین طلاقیں بھی دی ہوں تو رجعت کر سکتا تھا، اور یہ
طلاقیں تین متفرق اور تین مجموعی دونوں کو شامل ہیں، اس لیے کہ روایت میں کوئی
تخصیص نہیں ہے، چنانچہ روایت کے الفاظ آپ کے سامنے ہیں، پس یہ کہنا کہ تین
منسوخ کے بعد رجعت کا منسوخ ہونا اس روایت میں بیان کیا گیا ہے تحکم، زبردستی،
اور خلاف دیانت ہے۔

میں نے ابھی جو کچھ کہا ہے یہی وہ ائمہ حدیث بھی فرماتے ہیں جن کی
تحقیقات کو اہل حدیث دوسرے مسائل میں دانت سے پکڑتے ہیں، چنانچہ امام بیہقی
شافعی نے حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے حدیث مسلم کا جو پہلے آچکی ہے
جواب دیا ہے، اور اس کو اس روایت کے مخالف ہونے کی وجہ سے نامقبول قرار دیا
ہے، نیز امام شافعیؒ نے حدیث مسلم کو منسوخ ثابت کیا ہے، بیہقی نے امام شافعیؒ کی وہ

تقریر نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

روایۃ عکرمۃ عن ابن عباس قد یعنی نسخ کے باب میں ابن عباسؓ کی
مضت فی النسخ وفیہا تاکید روایت گذر چکی، اس سے امام شافعی
لصحۃ هذا التأویل کے اس بیان کی تائید و تاکید ہوتی ہے۔

نیز امام ابو داؤد نے بھی اس سے تین مجموعی کے بعد رجعت کا منسوخ ہونا
سمجھا ہے، چنانچہ ابن القیم نے اناثہ میں اس کو تسلیم کیا ہے کہ ابو داؤد نے اس روایت
سے حدیث مسلم کو منسوخ قرار دیا ہے۔ میں بتا ہوں کہ امام نسائی نے بھی ایسا ہی سمجھا
ہے اور بعینہ اس روایت کے لیے وہ باب باندھا ہے جو ابو داؤد نے باندھا ہے۔

بات یہ ہے کہ اڈیٹر صاحب یہ سب پیرائے القیم کی تقلید میں کہہ رہے ہیں،
ان کی تقلید کے سوا ان کے ہاتھ میں کچھ نہیں ہے۔ میں اگر تقلید ہی کرنا ہے تو ان ائمہ
حدیث کی تقلید ان کی تقلید سے بہتر ہے، اور اگر تقلید نہیں کرنا ہے تو اپنے دعویٰ پر دلیل
پیش کریں۔

اب رہا اڈیٹر صاحب اور علامہ ابن القیم کا یہ تو ہم کہ اگر یہ حکم منسوخ ہو گیا تھا
تو اس پر عہد فاروقی تک برابر عمل کیسے جاری رہا؟ تو یہ تو ہم اسی شخص کو ہو سکتا ہے جو
احادیث سے بالکل ناواقف و بے خبر ہو، یا جان بوجھ کر مغالطہ دینا چاہتا ہو۔ ناظرین
مجھولے نہ ہوں گے کہ متعہ عہد نبوی میں منسوخ ہو چکا تھا، لیکن عہد فاروقی تک اس پر
عمل ہوتا رہا، اس روایت کو ابن القیم نے خود ہی زاد المعاد میں نقل کیا ہے۔

حید

اس تقریر سے یہ صاف واضح ہو گیا کہ حیلہ کو مطلقاً کوئی شخص بھی حرام نہیں کہتا۔ بلکہ تمام ائمہ اسلام اس کی تقسیم کرتے ہیں اور کسی قسم کو حلال اور کسی کو حرام بتاتے ہیں، اس لیے مطلق حیلہ کی مذمت کرنا یا اس کے قائل و فاعل کو مورد طعن و نشانہ ملامت بنانا قلت علم یا قلت دیانت ہے۔ اور سلف سے جو حیل منقول ہیں وہ مباح یا واجب کی جنس سے ہیں اور اگر کوئی حیلہ از قسم حرام ان کی طرف کسی نے منسوب کر دیا ہو تو یہ ناقل کا افتراء ہے، اس لیے مذموم حیل کے سلسلہ میں دوسری صدی کی ابتدا کا نام لینا قابل نفرت جرات ہے

حیلہ

مولوی عبدالحی پرویسر جامعہ ملیہ نے ایک کتاب ”التفسیر الجدید“ تصنیف کی تھی، ان کی اس کتاب میں بہت ساری فروگزاشتیں اور غلطیاں تھیں، حضرت محدث کبیرؒ نے ان کی اس کتاب کا جواب ”التنقید السدید علی التفسیر الجدید“ کے نام سے لکھا جو ”النجم“ لکھنؤ میں ذی قعدہ ۱۳۳۹ھ کے شمارہ میں شائع ہوا، حضرت محدث کبیرؒ کی یہ کتاب بہت مقبول ہوئی، چنانچہ اس پر حضرت تھانویؒ نے بھی تقریظ تحریر فرمائی، حیلہ پر اس میں نہایت عمدہ اور نفیس بحث کی گئی ہے، پیش نظر مضمون اسی کا ایک حصہ ہے۔ (ادارہ)

حیلہ سازی | صفحہ ۱۵۱ میں آپ نے ایک فٹ نوٹ لکھا ہے، اس نوٹ میں پہلے علماء یہود کی خرابیوں کا ذکر کیا ہے، اس کے بعد یہ دعویٰ کیا ہے کہ آج امت مسلمہ کے علمائے سوء میں بھی یہ خرابیاں موجود ہیں، پھر ان کی تفسیح و تہتیک کے بعد چند مثالیں لکھی ہیں۔

فرماتے ہیں: ”باوجود کتاب و سنت کی تصریحات کے ارباب دجل و فریب دابل جمل و مکابرہ نے وہ وہ حیلہ سازیاں کی ہیں کہ عوائے گزدر پس امروز بود فردائے“۔ دوسرے ”دوسری صدی کے شروع ہی میں بعض علمائے سوء اور فتنہ بائے دنیا نے حیلہ تراشیاں شروع کر دی تھیں اور تیسری صدی میں کتاب الحیل کی

باقاعدہ تدوین و ترتیب عمل میں آگئی تھی، اس میں انہوں نے اپنے پیش روئے ہودیوں کو بھی مات کر دیا، خدا کا حکم تھا کہ ہر مالدار کو قودے انہوں نے سال کے آخر میں تمام مال بی بی کے نام بہہ کر دیا کہ خدا دعو کے میں آ کر ہم کو مفلس و نادار سمجھ لے گا۔“ (صفحہ ۱۵۳)

الفاظ زیر خط کو غور سے پڑھئے اور مولانا کی دشنام طرازی کی داد دیجئے۔ اللہ اکبر! یہ آج کل کے معلمین قرآن کا طرز گفتگو ہے۔ شوخی و بے باکی کی انتہا ہو گئی کہ چودہویں صدی کا ایک طفل مکتب زمانہ کبار تابعین اور دوسرے نمبر کے خیر القرون کے علماء و فقہاء کو علمائے سوء و فقہائے دنیا کہہ کر پکارتا ہے اور آوازے کستا ہے۔ قاضی شریح، امام ابن سیرین، سفیان ثوری، ابراہیم نخعی، و امام شافعی، و ابن سرتج و غیر ہم کی شان میں گستاخانہ تعریضیں کرتا ہے، فاللہ حبہ! کاش مصنف نے یہ بھی بتا دیا ہوتا کہ دوسری صدی کے ابتدا میں کن کن لوگوں نے حیلہ تراشی شروع کر دی تھی تو یہ معلوم ہونے کے بعد ان کے کلام پر تبصرہ کرنے میں ہم کو بہت سہولت ہوتی، معلوم نہیں یہاں ”سکوت عین الحق“ میں کیا مصلحت تھی۔

مولانا نے حیلہ کی جو مثالیں لکھی ہیں ان پر مفصل بحث کرنے سے پہلے میرے نزدیک یہ بہت زیادہ مناسب ہے کہ حیلہ کی حقیقت پر بقدر ضرورت روشنی ڈالی جائے، میں اس بحث میں جو کچھ لکھوں گا وہ اکابر اسلام کی تحقیقات کا لب لباب ہوگا۔ اس موضوع پر بہت بسط و تفصیل کے ساتھ علامہ ابن القیم نے لکھا ہے اور بقدر ضرورت حافظ ابن حجر نے بھی بحث کی ہے۔

حیلہ کی حقیقت | حیلہ سے مراد ہر وہ مخفی طریق ہے جس سے کسی مقصود کے تحصیل میں کام لیا جائے، چونکہ طریق اور مقصود دونوں میں تعمیم ہے اس لیے اس کی چند صورتیں ہو سکتی ہیں، ۱۔ طریق مباح۔ مقصود حرام، ۲۔ طریق حرام۔ مقصود مباح،

۳۔ طریق مباح۔ مقصود مباح، ۴۔ طریق و مقصود ہر دو حرام۔ ان چار صورتوں میں چوتھی صورت کے حرام ہونے اور تیسری صورت کے مباح بلکہ بسا اوقات واجب و فرض ہونے میں بھی کوئی شک و تردید نہیں اور دوسری صورت میں یہ ضروری ہے کہ اس طریق کے اختیار کرنے کا گناہ ہوگا، مقصود بھی حاصل ہو جائے گا۔ حافظ ابن القیم نے اس کی تصریح کی ہے (دیکھو اعلام جلد ۲ صفحہ ۱۴۰) اب صرف پہلی صورت رہی جاتی ہے۔ اور جو کچھ اختلاف ہے اسی میں ہے، کوئی اس کو مطلقاً جائز و مباح مانتا ہے اور کوئی مطلقاً باطل کہتا ہے۔ اور کوئی یہ کہتا ہے کہ نافذ و مباح نہیں ہے، یعنی حصول مقصود تو ہو جائے گا مگر گناہگار بھی ہوگا (۱)۔ اور غالباً اکثریت تیسرے قول کی طرف ہے۔ اسی قول پر یہ جزئیہ مبنی ہے:

ومن نوى بعقد النكاح التحليل [جو شخص عقد نکاح کے ذریعہ حلالہ کی نیت
 كان محلاً ودخل في الوعيد کرے تو اس کا حلالہ ہو جائے گا اور اس کی
 علی ذلک باللعن (۲) بوجہ سے وہ لعنت کی وعید میں داخل ہوگا]
 کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی جزئیہ کو ان امور اربعہ میں سے کسی ایک میں داخل کرنے کی بابت مجتہدین میں اختلاف ہو جاتا ہے، اور چونکہ ہر ایک مجتہد اپنی فہم و تحقیق کی بنا پر کہتا ہے جو کہتا ہے، اس لیے محل طعن نہیں ہے۔ اس تقریر سے یہ صاف واضح ہو گیا کہ حیلہ کو مطلقاً کوئی شخص بھی حرام نہیں کہتا۔ بلکہ تمام ائمہ اسلام اس کی تقسیم کرتے ہیں اور کسی قسم کو حلال اور کسی کو حرام بتاتے ہیں، اس لیے مطلق حیلہ کی مذمت کرنا یا اس کے قائل و فاعل کو مورد طعن و نشانیہ ملائمت بنانا قلت علم یا قلت دیانت ہے۔ اور سلف سے جو حیل منقول ہیں وہ مباح یا واجب کی جنس سے ہیں اور اگر کوئی حیلہ از قسم حرام ان

(۱) فتح الباری ۱۲/۲۲۶، اور یہ تعلیم اعلام ابن القیم سے بھی مستفاد ہوتی ہے ۱۳

(۲) فتح ۱۲/۲۶۷

کی طرف کسی نے منسوب کر دیا، تو یہ ناقل کا افتراء ہے، اس لیے مذہب میل کے سلسلہ میں دوسری صدی کی ابتدا کا نام لینا قابل فخرین جرات ہے۔ حافظ ابن القیم امام شافعیؒ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں، ان کے مقلدین میں بہت سے نیلے مشرقیوں سے لے کر ان کے مذہب میں داخل کر دیا۔ واکثر الحیل التي ذكرها المتأخرون المنتسبون إلى مذهبه من تفرقاتهم تلقوها عن المشرقين وأدخلوها في مذهبه (۱)۔ اور اس کے ذرا آگے فرماتے ہیں کہ کسی بڑے امام سے بھی کبھی لغزش ہو جاتی ہے لیکن اس کی وجہ سے اس کی تنقیص کرنا اور اس کی وقعت مسلمانوں کے دلوں سے نکالنا ہرگز جائز نہیں ہے:

ومن له علم بالشرع والواقع [اور جو شخص شریعت اور واقعہ کا علم رکھتا ہے وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ ایسے جلیل القدر شخص سے بھی، جس کا اسلام میں بڑا رتبہ اور عمدہ کارنامے ہوں اور اسلام اور مسلمانوں میں وہ بلند مقام رکھتا ہو، کبھی لغزش ہو جاتی ہے جس میں وہ معذور ہوتا ہے، لہذا جائز نہیں کہ اس لغزش میں اس کا اتباع کیا جائے، اور نہ یہ جائز ہے کہ اس کا مقام و مرتبہ اور اس کی امامت مسلمانوں کے دلوں سے نکالی جائے]

ويعلم قطعاً أن الرجل الجليل الذي له في الإسلام قدم صالح وآثار حسنة وهو من الإسلام وأهله بمكان قد تكون الهفوة والزلة هو فيها معذور بل مأجور لاجتهاده فلا يجوز أن يتبع فيها ولا يجوز أن يهدر مكانته وإمامته ومنزلته من قلوب المسلمين (۲)

ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

والمقصود أن هذه الحيل لا [اور مقصد یہ ہے کہ ان حیلوں کو کسی امام

تجوز ان تنسب إلى إمام فإن ذلك قد حفي إمامته وذلك يتضمن القدح في الأمة حيث ائتمت لمن لا يصلح للإمامة وهذا غير جائز، ولو فرض أنه حكى عن واحد من الأئمة بعض هذه الحيل المجمع على تحريمها فإما أن تكون الحكاية باطلة أو يكون الحاكي لم يضبط لفظه فاشتبه عليه فتواه بنفوذا بفتواه بإباحتها مع بعد ما بينهما ولو فرض وقوعها منه في وقت ما فلا بد أن يكون قد رجع عن ذلك وإن لم يحمل الأمر على ذلك لزم القدح في الإمام وفي جماعة المسلمين المؤتمين به وكلاهما غير جائز (اعلام ۸/۲)

اور یہ دونوں ناجائز نہیں ہیں |

خلاصہ گفتگو یہ کہ ۱۔ حیلے بعض مذموم ہیں (۱) بعض محمود، ۲۔ سلف کے حیلے

(۱) ابن قیم لکھتے ہیں: فالحيل والمكر والخديعة تنقسم إلى محمود ومذموم فالحيل المحرمة منها ما هو كفر ومنها ما هو كبيرة ومنها ما هو صغيرة، وغير المحرمة منها ما هو مكروه ومنها ما هو جائز ومنها ما هو مستحب ومنها ما هو واجب (۱۰۲/۲) ۱۲ من

از قسم محمود ہیں لہذا ان پر طعن کرنا ناجائز ہے، ۳- سلف کی طرف مذموم حیلوں کا انتساب غلط اور افتراء ہے، ۴- اگر بالفرض کوئی لغزش کسی جلیل القدر امام سے ہو بھی گئی تو وہ اس میں معذور ہے، بلکہ چونکہ وہ مجتہد ہے لہذا خطا میں بھی ماجور ہے، اور اس کی وجہ سے اس کی تنقیص و اہانت حرام و ناجائز ہے۔ حیل زیادہ تر امام شافعی، ابو العباس بن سرتج اور امام ابو یوسف کی جانب منسوب ہیں، امام شافعی کی جانب سے اعتذار گزر چکا، امام ابو یوسف کی نزاہت کے متعلق حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

قد اشتهر القول بالحیل عن الحنفیة لكون أبي يوسف صنف فيها كتاباً لكن المعروف عنه و عن كثير من ائمتهم تقييد أعمالها بقصد الحق، قال صاحب المحيط: أصل الحیل قوله تعالى ﴿وخذ بيدك ضغثاً﴾ الآية، وضابطها إن كانت للفراد من الحرام والتباعد من الإثم فحسن وإن كانت لإبطال حق مسلم فلا هي بل هي إثم وعدوان (۱)

[امام ابو یوسف کے حیلہ پر کتاب تصنیف کرنے کی وجہ سے حنفیہ سے حیلوں کا قول مشہور ہو گیا، لیکن ان سے (ابو یوسف سے) اور اکثر ائمہ احناف سے یہ مشہور ہے کہ حیلہ ارادۂ حق کے ساتھ مشروط ہو، صاحب محیط نے فرمایا ہے کہ حیلوں کی ارشاد خداوندی و خُذْ بِیْدِکَ ضِغْثًا ہے، اور اس کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر حیلہ حرام سے بچنے اور گناہ سے دور رہنے کے لیے ہو تو حسن ہے، اور کسی مسلمان کا حق ختم کرنے کے لیے ہو تو گناہ اور زیادتی ہے]

خود امام محمد بن الحسن رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے:

وقد نقل النسفي الحنفی فی اور امام نسفی حنفی نے کافی میں امام محمد

الكافي عن محمد بن الحسن
قال ليس من أخلاق المؤمنين
الفرار من أحكام الله بالحيل
الموصلة إلى إبطال الحق (۱)
ونقل ابو حفص الكبير راوي
كتاب الحيل عن محمد بن
الحسن أن محمداً قال: ما
احتمل به المسلم حتى يتخلص
به من الحرام أو يتوصل به إلى
الحلال فلا بأس به، وما احتمل
به حتى يبطل حقاً أو يحق باطلاً
أو ليدخل به شبهة في حق فهو
مكروه والمكروه عنده إلى
الحرام أقرب (۲)

سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ
مسلمانوں کے اخلاق میں سے نہیں ہے
کہ ان حیلوں کے ذریعہ جو حق کے ابطال
تک پہنچاتے ہیں خدا کے احکام سے فرار
اختیار کرے۔ اور کتاب الحیل کے راوی
ابو حفص کبیر نے امام محمد سے نقل کیا ہے
کہ انھوں نے فرمایا: وہ حیل جس کو
مسلمان اس واسطے اختیار کرے کہ اس
کے ذریعہ حرام سے بچے یا حلال تک
رسائی حاصل کرے، تو اس میں کوئی ہرج
نہیں ہے، اور جس حیلہ سے ابطال حق یا
احقاق باطل لازم آئے یا اس سے حق میں
شبه پیدا کرے تو وہ مکروہ ہے، اور مکروہ
ان کے نزدیک حرام کے قریب تر ہے]

اتنا گزارش کرنے کے بعد اب حیلہ کی پہلی مثال کی نسبت کچھ عرض کرنا
چاہتا ہوں۔ مسئلہ زکوٰۃ میں یہ حیلہ امام ابو یوسف کی طرف منسوب ہے اور ان کی حجت
یہ ذکر کی جاتی ہے کہ جب تک سال پورا نہ ہو جائے ادائے زکوٰۃ واجب نہیں ہے، اور
حوالان حول سے پیشتر اپنے مال میں ہر تصرف کا انسان کو مجاز ہے، اور چونکہ ابھی
ادائے زکوٰۃ بھی اس پر واجب نہیں ہے اس لیے کوئی یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ وہ ایک
واجب حق کو ساقط و باطل کر رہا ہے، لہذا ایسا کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے،

(۲) فتح الباری ۱۲/۲۷۰

(۱) فتح الباری ۱۲/۲۶۸

بومن بالله واليوم الآخر منع
الصدقة ولا إخراجها عن
ملكه لملك غيره ليفرقها
بذلك فتبطل الصدقة عنها
بأن يصير لكل واحد منها ما
لا تجب فيه الزكاة ولا
يحتال في إبطال الصدقة
رکھتا ہو زکوٰۃ روکنا جائز نہیں ہے، اور نہ اس کو
اپنی ملک سے نکال کر دوسرے کی ملک میں اس
غرض سے دینا جائز ہے کہ اس طرح اس کو
متفرق کرے تاکہ اس سے زکاۃ ساقط ہو
جائے، اس طرح سے کہ ان میں کا ہر ایک حصہ
اتنا ہو جائے کہ اس میں زکاۃ فرض ہی نہ ہو، اور
زکاۃ کے ابطال کے لیے کوئی حیلہ نہیں کیا جا
سکتا

بوجہ (۱)

اس قسم کے حیل شوافع وغیرہ کے یہاں بھی ہیں، مثلاً کسی کے پاس اونٹ
ہوں اور ابھی سال پورا نہیں ہونے پایا ہے کہ اس نے اونٹوں کو گایوں سے بدل ڈالا
تو امام شافعی وغیرہ کے نزدیک اونٹوں کی زکوٰۃ نہ دینا ہوگی اور گایوں کے لیے اب نئے
سرے سے حیل کا اعتبار ہوگا، اور اگر اس نے زکوٰۃ کے ڈر سے ایسا کیا ہے تو بھی یہی
حکم ہوگا گو اس قصد کی وجہ سے گنہگار ہوگا، وإذا فعل ذلك فراراً من الزكاة
انهم ولو قلنا يستأنف (۲)

اوپر کے بیان سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسی صورتوں میں جو حضرات سقوط
زکوٰۃ کے قائل ہیں ان کا اس سے یہ منشا نہیں ہے کہ لوگ اس قسم کی حرکات کیا کریں،
بلکہ وہ اس فعل کو گناہ سمجھتے ہیں، صرف اتنی بات ہے کہ اگر کسی نے ایسا کر لیا تو اس کا
مقصود حاصل ہو گیا، لیکن یہ بہت بری بات ہے، گناہ ہے، کسی مسلمان کو ایسا کرنا ہرگز
کسی طرح زیبا نہیں ہے۔ میں نے اس بات کو بصراحت اس لیے لکھا کہ حیل پر
امتراض کرنے والے حضرات اس نکتہ کو قطعاً نظر انداز کرتے ہیں۔ اور پھر ان

(۲) فتح الباری (۲۷۱/۱۲)

(۱) فتح الباری (۲۶۹/۱۲-۲۷۰)

بزرگوں کو یہ الزام دینے لگتے ہیں کہ انھوں نے ان حیلوں کو برتنے کی تعلیم دی ہے
 وإن ہم إلا یخو صون۔ میں چاہتا ہوں کہ اس کو ایک دوسری مثال سے بھی واضح
 کر دوں۔ دیکھئے حلالہ کرنے والے اور کرانے والے پر حدیث میں لعنت آئی ہے:
 لعن اللہ المحلل والمحلل لہ، اسی بنا پر نکاح بشرط تحلیل کو ائمہ حرام کہتے ہیں لیکن
 اس کے ساتھ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر نکاح کرنے والا شرط نہ کرے لیکن اسی نیت
 سے نکاح کرے تو حلالہ ہو جائے گا۔ لو نوى الزوج الثاني أن يحلها للأول
 ولم يشترط ذلك جاز وحلت لہ (۱)، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ
 گناہگار بھی نہ ہوگا۔ میں فتح الباری سے اس کو پہلے بیان کر چکا ہوں کہ حلالہ تو
 ہو جائے گا لیکن وہ بہ فوائد حدیث ملعون بھی ہوگا۔ اگر آپ غور کریں گے تو اس کی
 بہت سی مثالیں ملیں گی۔ علامہ ابن القیم فرماتے ہیں:

والذين ذكروا الحيل لم يقولوا [اور جن لوگوں نے حیلوں کو ذکر کیا ہے
 إنها كلها جائزة وإنما أخبره ان انھوں نے یہ نہیں کہا کہ یہ تمام حیلے جائز
 كذا حيلة وطريق إلى كذا ثم ہیں بلکہ انھوں نے آگاہ کیا ہے کہ یہ اس
 قد يكون الطريق محرمة وقد بات کا حیلہ اور طریقہ ہے، پھر کبھی وہ
 تكون مكروهة وقد يختلف طريقة حرام ہوتا ہے اور کبھی مکروہ، اور کبھی
 فيها (۲) مختلف فیہ ہوتا ہے]

نیز وہی فرماتے ہیں:

ولا يجوز أن تنسب هذه [اور ان حیلوں کو کسی امام کی طرف منسوب کرنا
 الحيل إلى أحد من الأئمة جائز نہیں، اور جو شخص ان کو کسی امام کی طرف
 ومن نسبها إلى أحد منهم منسوب کرتا ہے تو وہ ان کے اصول اور

فہو جاہل بأصولہم و مفسادیرہم و منزلتہم من الإسلام و ان کان بعض ہذہ الحیل قد تنفذ علی اصول امانہ بحیث اذا فعلہا المتحیل فقد حکمہا عندہ و لکن ہذا امر غیر الاذن فیہا و اباحتہا و تعلیمہا فان اباحتہا شیء و نفوذہا اذا فعلت شیء، ولا یلزم من کون الفقیہ والمفتی لا یبطلہا ان یشیحہا و یاذن فیہا و کثیر من العقود یحرّمہا الشفیہ ثم ینفذہا ولا یبطلہا (۱)

اسلام میں ان کی قدر و منزلت سے ناواقف ہے، اگرچہ بعض حیالے بسا اوقات کسی امام کے اصول پر اس حیثیت سے نافذ ہوتے ہیں کہ اگر حیلہ کرنے والا ان کو کرے تو اس حیلہ کا حکم امام کے پاس ہے، لیکن یہ بات اس کی اجازت، اس کی ابادت اور اس کی تعلیم کے ماسوا ہے، اس لیے کہ اس کو مباح قرار دینا اور شے ہے اور اگر کر لیا جائے تو اس کا نافذ ہو جانا اور شے، اور فقیہ اور مفتی کے اس کو باطل قرار دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس کی اجازت دیتا ہے یا اس کو مباح قرار دیتا ہے، بہت سے عقود ایسے ہیں کہ فقیہ ان کو حرام قرار دیتا ہے پھر ان کو نافذ کرتا ہے اور باطل نہیں کرتا

حیلہ کی دوسری مثال | حیلہ کی دوسری مثال لکھتے ہوئے مولانا فرماتے ہیں: "اجیرہ زانیہ کے اجیر شغل کا جزئیہ کس سے تنفی ہے، اس نے صاف صاف زانیہ کی اجرت کو جائز قرار دیا اور تو بیع کا رد بار زنا بن گیا اس کے طلال و طیب ہونے کی صورت ملاحظہ ہو۔ ان ہستاجرہا لکنس بیتہ او لطلی ثیابہ او طبع طعمامہ و لنقل متاع من مکان الی مکان و یشتغل بہا الزنا ثم یزنی، کسی نے کھر کا کام کاج کرنے کے لیے یا کھانا پکانے کے لیے یا کسی اور فعل مباح کے لیے ایک عورت سے

عقد اجارہ کیا کہ اتنی مزدوری پر میرا کام کر دینا اور ساتھ ہی یہ شرط بھی ٹھہرائی کہ تجھ سے زنا بھی کروں گا، تو چونکہ یہ مشروع باصلہ غیر مشروع بوصفہ ہے اس لیے اجارہ فاسد ہوا لیکن اجرت حلال ٹھہری“ (صفحہ ۱۵۳)

مولانا نے اس حیلہ میں یہ قیاحت دکھائی ہے کہ یہ ذریعہ توسیع کاروبار زنا ہے، مجھے اس پر یہ گزارش کرنا ہے کہ:

(اولاً) تو کسی فقیہ نے کسی زانیہ کی اجرت زنا کو حلال کرنے کے لیے یہ حیلہ نہیں تراشا ہے، بلکہ اس کلیہ کی کہ ”اجارہ فاسدہ میں گو عقد فاسد ہوتا ہے مگر استیفاء معقود علیہ کے بعد اجرت مثل دینا ضروری ہے“ ایک مثال ذکر کر دی ہے اس لیے ان پر حیلہ تراشی کا الزام رکھنا ان کی نیت و سریرت پر حملہ ہے جس کے لیے آپ کو عالم السرائر و الخفایا کے پاس جوابدہ ہونا ہوگا۔

(ثانیاً) اگر آپ کہیں کہ ہر چند کہ ان کی یہ نیت نہیں ہے لیکن اس مثال کے ذکر کرنے سے توسیع کاروبار زنا لازم ضرور آتا ہے، تو میں عرض کروں گا کہ یہ بھی غلط ہے، اس لیے کہ یہ جب لازم آتا کہ جب اس عقد کو بھی جائز و مباح اور زنا کو بھی حلال کہا ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ فقہانے اس کو صاف صاف غیر مشتبہ لفظوں میں حرام و ناجائز قرار دیا ہے، شامی میں ہے: **والأجر بطیب وإن كان السبب حراماً** اور نیز طیب وإن كان الکسب حراماً۔ اردو دانوں کے لیے اردو زبان میں بھی لکھ دیا گیا۔ ان سب صورتوں میں اجرت ثابت ہے اور فعل حرام (۱) مگر ترک ایسے امور کا بالاتفاق واجب اور در صورت ارتکاب معصیت لازم ہے (۲)۔ اور اگر کوئی بد بخت ان تصریحات کے بعد بھی اس حیلہ کو آڑ بنا کر زنا کرے یا کرائے تو آپ خود انصاف کیجئے کہ وہ کہاں تک حق بجانب ہے، مانا کہ اس حیلہ کی وجہ سے اجرت حلال ہو گئی تھی، لیکن اس ارتکاب زنا کو کس نے جائز کیا تھا۔ آپ نے جس طرح اس

(۱) تطہیر الاموال (ص ۱۱۸) ۱۲ منہ (۲) تطہیر الاموال (ص ۱۱۹) ۱۲ منہ

جزئیہ کو توسیع کا روبرو کرنا قرار دے کر اعتراض کیا ہے اسی طرح چند بد بخت و کور عقل مسلمانوں نے حد زنا کے لیے چار شاہدوں کی شہادت کے اشتراط پر کیا تھا، ان کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ ”چار شاہدوں کا ایسے غیر مشتبہ طریق پر کسی کو زنا کرتے دیکھنا تقریباً ناممکن ہے، اور جب زنا کاروں کو اس کا علم ہوگا تو ان کی جرات بہت بڑھ جائے گی اور توسیع کا روبرو کرنا ہو جائے گا، بالخصوص جب اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ اگر چار سے کم آدمیوں نے اس پر زنا کا الزام قائم کیا تو عدالت شرعیہ سے زانی خود ان پر حد قذف لگوا سکتا ہے“ مولانا سے سوال ہے کہ کیا یہ معترضین حق بجانب ہیں اور ان کا اعتراض صحیح ہے یا نہیں؟ اگر صحیح ہے تو اس کا یہ مطلب ہے کہ خدا اور رسول نے (معاذ اللہ) غلطی کی، اور اگر صحیح نہیں ہے تو اس کا کیا جواب آپ ارشاد فرمائیں گے، جو جواب آپ اس کا ارشاد فرمائیں گے وہی جواب اس جزئیہ کا بادی بصیرت ہو سکتا ہے، میں نے یہاں پر جو کچھ لکھا ہے وہ بنا بر فرض و تمثیل نہیں ہے، بلکہ واقعہ ہے اگر آپ خواہش کریں گے تو جہاں کا یہ واقعہ ہے وہاں کے معتبر اشخاص سے تصدیق کر سکتا ہوں۔

(مثلاً) کسی فقیہ نے جس طرح فعل زنا کو حلال نہیں کہا ہے اسی طرح خود زنا کی اجرت کو بھی حلال نہیں کہا ہے، اس لیے کہ صورت مذکورہ میں زنا کی کوئی اجرت نہیں ہے، بلکہ اس فعل مباح کی اجرت ہے جس پر عقد اجارہ ہوا ہے۔ مثلاً جھاڑو دینے کھانا پکانے کپڑا نہ کرنے کی، اور یہی وجہ ہے کہ جب تک وہ کام نہ ہو لے گا جس پر عقد واقع ہوا ہے (مثلاً جب تک کھانا نہ پکا لے گی، یا جھاڑو نہ دے لے گی، جب تک کپڑا نہ کر لے گی) اس وقت تک نہ اس کو اجرت لینا حلال ہے نہ یہ دے سکتا ہے، درمختار میں ہے:

أما في الفاسدة فلا يجب الأجر | اجارة فاسدة في انتفاع بغير اجرت

واجب نہ ہوگی |

إلا بحقيقة الانتفاع

توضیح اس کی یہ ہے کہ اگر صورت مسئلہ مذکورہ میں اس عورت نے جھاڑو

دے دی تو چاہے وہ شرط خبیث پائی جائے یا نہ پائی جائے اس کی اجرت دینا ضروری ہو گیا۔ اور اگر جھاڑو نہ دی (مثلاً) اور زنا کی مرتکب ہو گئی تو وہ ہرگز اجرت کی مستحق نہیں ہوگی اور اگر اجرت لی تو یہ اجرت حرام ہے، پس اس سے صاف واضح ہے کہ یہ اجرت جس کو حلال کہا گیا ہے وہ فعل مباح کی اجرت ہے اور وہ چونکہ پہلے ہی سے حلال تھی اس لیے یہ کہنا خلاف واقع ہے کہ اس کو اس حیلہ سے حلال کیا گیا۔ اس تقریر کے بعد اس جزئیہ کا یہ مقصد ہوا کہ اجرت فعل مباح ہے (مثلاً جھاڑو دینے کی اجرت) جس طرح پہلے حلال تھی (یعنی بحالت اطلاق عن الشرط) اسی طرح کسی حرام شرط یا خلاف مقتضی شرط کے التزام کے بعد بھی حلال رہے گی، اور اس شرط کا اضافہ اس اجرت کی حلت پر کوئی اثر نہیں ڈال سکتا۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس شرط کو اگر پورا کیا گیا تو ایسا کرنا گناہ اور معصیت ہوگا۔ اس توضیح کے بعد خدا را انصاف سے بتائے کہ جس نے یہ جزئیہ وضع کیا ہے اس نے کیا گناہ کیا جو مولانا اس کو مورد التزام قرار دے رہے ہیں۔ میرے خیال میں ہر منصف یہی کہے گا کہ واضح جزئیہ ہر التزام سے بری ہے، قصور جو کچھ ہے وہ مولانا کے فہم شریف کا ہے۔ ع

تو آشنائے حقیقت نہ خطا انجامست

(رابعاً) اگر بالفرض کہیں ایسا واقعہ پیش آ جائے اور مولانا کی خدمت میں استفتاء پیش ہو تو مولانا بتائیں کہ وہ کیا فتویٰ دیں گے، اگر آپ یہ فتویٰ دیں کہ عقد قطعاً باطل ہے اور اجیرہ کو اجرت کا کوئی استحقاق نہیں بلکہ اس کو اجرت لینا حرام ہے، تو سب سے پہلے آپ سے پوچھا جائے گا کہ آپ کس دلیل سے ایسا کہتے ہیں۔ ایک جائز مباح چیز کسی ناجائز شرط کی وجہ سے کیوں حرام ہو گئی، یہ کیوں جائز نہیں ہے کہ اس شرط ہی کو لغو اور ہدر قرار دیا جائے۔ علاوہ بریں یہ جواب بھی زنا کاروں کے لیے بغایت مفید ہے کہ کھانا بھی پکوالیں اور لطف بھی حاصل کریں اور ایک ٹکا جیب سے

خرچ بھی نہ ہو۔ پھر اس صورت میں اور جزئیہ مذکورہ میں اس کے سوا اور کیا فرق ہے کہ پہلی صورت میں آپ کے زعم باطل میں عورت کا فائدہ مد نظر ہے اور دوسری میں مرد کے لیے سہولت و کفایت ہے، اور اگر آپ گھبرا کر شرط کو بدر قرار دیدیں تو اس کا بھی کوئی خاص فائدہ نہیں، اس لیے کہ انجام و نتیجہ کے لحاظ سے جزئیہ مذکورہ اور یہ صورت دونوں یکساں ہیں کہ استیفاء، معقود علیہ کے بعد نہ اس صورت میں ایفاء شرط پر مجبور کر سکتا ہے نہ پہلی صورت میں، اور ایفاء شرط کے بعد اجرت کا حلال ہونا بھی دونوں صورتوں میں مشترک ہے، لہذا اعتراض سے منفر نہیں، اور اگر اس کے علاوہ کوئی جواب ہے تو ہم بڑے شوق سے سننے کو تیار ہیں۔

(خامسا) یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ جزئیہ مذکورہ میں جو مزدوری آپس میں طے ہوئی ہے وہ نہیں مل سکتی، بلکہ عموماً حجاز دینے، کپڑا تہ کرنے، کھانا پکانے کی جو اجرت ملا کرتی ہے وہی ملے گی۔ مثلاً صورت مذکورہ بالا میں ایک روپیہ اجرت طے ہوئی تو کام کرنے کے بعد عورت ایک روپیہ پانے کی مستحق نہ ہوگی، بلکہ اگر حجاز دینے کی مزدوری دو پیسے ملا کرتی ہے تو دو پیسے کی مستحق ہوگی، چنانچہ جہاں اس جزئیہ کا ذکر ہے وہیں اس کی بھی تصریح موجود ہے، مولانا نے اس حصہ کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے، حالانکہ یہ چیز ایسی تھی کہ اگر غور کیا جائے تو مولانا کا شبہ ایک چیز سے ہباء منشوراً ہو جاتا ہے۔ دنیا میں کون ایسی اسحق اجیرہ ہوگی کہ محنت بھی کرے، آبرو بھی گنوائے اور وبال آخرت بھی خریدے اور مزدوری اتنی ہی لے جتنی کہ وہ اپنی آبرور باقی رکھ کر کما سکتی تھی۔ بلکہ حق تو یہ ہے کہ اس جزئیہ نے ایسی اجیرہ عورتوں کی ہوسنا کیوں کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا کہ اس نے ان کو صاف صاف سمجھا دیا کہ اس ناجائز شرط کی وجہ سے محنت کے ساتھ تمھاری جسمت کا بھی خون ہوا اور آخرت کا وبال بھی گردن پر رہا اور مزدوری بھی دو پیسے ملی۔ اور اگر یہ ناجائز شرط نہ لگائی جاتی تو فیما بین طے شدہ

اجرت (۱) (یعنی ایک روپیہ) ملتی اور عصمت بھی محفوظ رہتی اور عذاب کے بجائے ثواب بھی ملتا۔ کوئی انصاف سے کہے کہ یہ حقیقت منکشف ہونے کے بعد کون بد نصیب دشمن عقل و ہوش اجیرہ ہوگی کہ پہلی صورت کو دوسری پر ترجیح دے گی، پس جس چیز کو مولانا توسیع کار و بار زنا فرما رہے تھے، آپ نے دیکھا کہ وہ حقیقت میں سد باب زنا ہے، و ما اصدق ما قیل:

و کم من عائب قولاً صحيحاً و آفته من الفهم السقیم

(سادسا) آپ فرماتے ہیں ”توسیع کار و بار زنا بن گیا۔“ آپ اپنے ایمان و دیانت سے بتائیے کہ کیا آپ کے علم میں ایک بھی ایسی اجیرہ ہے جس نے اس جزئیہ کو حیلہ قرار دے کر اس فعل شنیع کا ارتکاب کیا ہو، اگر اس کی کوئی مثال آپ نہیں بتا سکتے اور ہرگز نہیں بتا سکتے تو آپ ہی فرمائیے کہ آپ کا یہ کہنا کتنا بڑا جھوٹ اور کتنی سرتع دروغ بانی ہے۔ جزئیہ مذکورہ کی اس تشریح کے بعد ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ اس جزئیہ کو ذکر کر کے اس کا جو نتیجہ آپ نے ذکر کیا ہے وہ اس جزئیہ کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ در حقیقت آپ کی قلت درایت و فقدان تدبر کا نتیجہ ہے۔

حیلہ کی تیسری مثال آپ فرماتے ہیں ”مسئلہ نفاذ قضاء قاضی ظاہر و باطن بھی اسی قبیل سے ہے، عدالت میں قاضی کے روبرو بات بنا لیجئے پھر جب عدالت نے فیصلہ دے دیا تو وہ حلال و طیب ہے، اگرچہ صد ہا حیلوں اور مکاریوں کے بعد یہ فیصلہ صادر ہوا ہو“ (صفحہ ۵۴)

مولانا نے اس مسئلہ میں بھی نہایت شرمناک قطع و برید کی ہے، اور اس کی بے حد ناقص و نامکمل تصویر پیش کی ہے۔ مسئلہ کی اصل صورت یہ ہے کہ ”کسی نے ایسی (۱) اجارہ صحیح میں جو اجرت فیما بین طے ہوگی وہی طے کی جا ہے عموماً اس چیز کی اجرت اس سے کم ملا کرتی ہو ۱۲ منہ

عورت سے جو کسی دوسرے کی منکوحہ نہیں ہے، نکاح کا دعویٰ کیا اور دو جھوٹے گواہ بھی کھڑے کر دئے، قاضی نے ان دونوں گواہوں کے سامنے فیصلہ دیا کہ یہ عورت مدعی کی منکوحہ ہے، ایسی صورت میں مرد کو اس سے مقاربت جائز ہے، اگرچہ جھوٹا دعویٰ کرنے اور جھوٹی گواہیاں دلوانے کا اس کو گناہ ہوگا۔ اس صورت میں بظاہر جواز مقاربت کا حکم نہایت مستنکر معلوم ہوتا ہے، لیکن درحقیقت یہ استنکار واستقباح ایک نکتہ خاص کے نظر انداز کر دینے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔

(نکتہ خاص) جن حضرات کو شریعات میں کچھ دخل ہے وہ اچھی طرح واقف ہیں کہ قضاۃ و ولایۃ کو رعایا کے امور و معاملات میں بہت کچھ تصرف کا اختیار حاصل ہے اور ان کو تمام مسلمانوں پر ایک ولایت عامہ عطا کی گئی ہے، حدیث صحیح میں وارد ہے: السلطان ولی من لا ولی له الخ (الحدیث) [جس کا کوئی ولی نہ ہو بادشاہ اس کا ولی ہے] چنانچہ تمام ائمہ کے مذاہب میں ایسی جزئیات بکثرت ہیں، جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فی الجملہ ولایۃ و قضاۃ کو دو شخصوں کے مابین عقد نکاح یا کسی نکاح کے فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔

اب سنئے کہ صورت مذکورہ بالا میں اتنا تو تمام ائمہ تسلیم کرتے ہیں کہ قاضی کا یہ فیصلہ ظاہر میں ضرور نافذ ہوگا، یعنی دنیوی احکام میں عورت مدعی کی بی بی اور مدعی اس کا شوہر تسلیم کیا جائے گا اور دنیا میں کوئی طاقت نہیں ہے کہ ایک کو دوسرے سے جدا کر سکے، یا کسی کو منافع و حقوق زوجیت حاصل کرنے سے روک سکے، لیکن چونکہ اللہ کے علم میں اس کا دعویٰ جھوٹا ہے اس لیے عند اللہ نہ اس کی بی بی ہے نہ مرد اس کا شوہر ہے، بنا بریں مقاربت بھی حرام و گناہ ہے۔ دوسرے بعض ائمہ یہ فرماتے ہیں کہ بیشک مرد کا دعویٰ غلط اور شاہدین کی شہادت بھی خلاف واقع ہے، اس لیے واقعی نکاح تو ثابت نہ ہونا چاہئے اور نہ ہوگا، لیکن چونکہ عورت سے کسی دوسرے مرد کا کوئی حق متعلق

نہیں ہے، اور وہ اس قابل ہے کہ اس کو کسی مرد سے وابستہ کر دیا جائے اور قاضی کو اس قسم کے تصرفات کا شرعاً اختیار حاصل ہے اس لیے قاضی کا فیصلہ بمنزلہ انشاء مقدمہ کے ہے، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی مقدمہ (۱) کسی منکوحہ کے خلاف چلایا جائے تو قاضی کا فیصلہ کسی کے نزدیک بھی باطن میں نافذ نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ منکوحہ کسی دوسرے مرد سے وابستہ کرنے کے لائق نہیں ہے: فإن كل شيء جاز أن يكون للحاكم فيه ولاية ابتداء أنه ينفذ حكمه فيه ظاهراً وباطناً ومالاً فإن ينفذ في الظاهر دون الباطن فلما أن كان للحاكم فيه ولاية في عقد النكاح وولاية في أنه يطلق على غيره نفذ حكمه ظاهراً وباطناً ولما لم يكن له في تزويج ذوات المحارم ولا في نقل الأموال نفذ ظاهراً ولا باطناً (۲)

اور جس امام عالی مقام نے یہ فرمایا ہے ان کی یہ خود ذاتی رائے نہیں ہے بلکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ایک فیصلہ سے ماخوذ ہے:

إن رجلاً أقام عنده بينة | ایک آدمی نے ان کی عدالت میں ایک عورت پر اس
على امرأة أنه تزوجها | بات کا بینہ قائم کیا کہ اس نے اس عورت سے شادی کی
فأنكرت فقضى له | ہے، عورت نے اس کا انکار کیا، تو انھوں نے عورت کا
بالمرأة فقالت إنه لم | اس مرد کے حق میں فیصلہ کر دیا، تو اس عورت نے کہا
تزوجني فأما | کہ اس نے مجھ سے نکاح تو کیا نہیں ہے لیکن جب
إذا قضيت علي | آپ نے میرے خلاف فیصلہ ہی کر دیا ہے تو از سر
فجدد نكاحي فقال لا | نو میرا نکاح کر دیجئے، حضرت علی نے فرمایا کہ میں

(۱) كما لو كانت المرأة محرمة بنحو عدة أو رده وكما لو علم القاضي بكذب

الشهود حيث لا ينفذ أصلاً (در مختار ۴/۳۴۷) (۲) فتح الباری (۲/۴۷۷) ۱۲۰ھ

أجدد نكاحك تجدید نكاح نہیں کر سکتا، تمہارا نكاح تو دونوں
الشاهدان گواہوں نے کرایا ہے [زوجہ ساک (۱)]

اس سے معلوم ہوا کہ اس فتویٰ کی تمام تر ذمہ داری حضرت علی کرم اللہ وجہہ
پر عائد ہوتی ہے، اور ان کے متعلق رسول خدا ﷺ کی دعا ہے اللہم ادر الحق معہ
حيث دار پس کسی مسلمان کو اس مسئلہ پر طعن کرنا ہرگز زیبا نہیں ہے۔

مولانا سے سوال | اور اگر مولانا اس فتوے کو ناپسند کرتے ہیں تو ہم بڑے ادب
سے ان سے پوچھنا چاہتے ہیں کہ آپ کے خیال میں مدعی سے ضروریات طبعیہ کا پورا
کرنا تو اس عورت کے لیے حرام ہے اور چونکہ قانونی طور پر وہ اس کی بی بی قرار پا چکی
ہے، اس لیے دوسرا نکاح کرنے سے بھی قانون مانع ہوگا، تو اب اس کے لیے چارہ
کار کیا ہے؟ وہ غریب کیا کرے، کیا عمر بھر اس کو اس مصیبت کبریٰ میں مبتلا رکھنا تکلیف
مالا یطاق نہیں ہے؟ اور کیا ایسا تشددانہ فتویٰ دے کر اس بے کس پر ستم توڑنے کے
علاوہ ناجائز طریق پر شہوت رانی کی دعوت دینا نہیں ہے؟ امید ہے کہ مولانا اس
عورت کے لیے ضرور کوئی ”حیلہ“ تجویز فرمائیں گے۔

(۱) شامی ص ۳۳۳ اور فتح الباری میں بھی اس کا اشارہ موجود ہے ۱۲ منہ۔



مولوی ثناء اللہ صاحب

اور بحث تقلید

میں نے مولوی صاحب (مولوی ثناء اللہ صاحب) سے سوال کیا تھا کہ آج کل جو لوگ علل و رجال حدیث پر عالمانہ بحث کرتے ہیں، ان پر امام بخاری وغیرہ کی تقلید کسی حدیث کی تصحیح و تضعیف یا اثبات شد و ذکار میں واجب ہے یا نہیں۔..... مولوی صاحب نے یاد دلانے کے باوجود اس کا آج تک جواب نہیں دیا

مولوی ثناء اللہ صاحب اور بحث تقلید

ہمارے فاضل مخاطب مولوی ثناء اللہ صاحب امرتسری کی عجیب و غریب عادتوں میں سے ایک عادت یہ ہے کہ وہ خود کوئی اختلافی بحث چھیڑ کر مسلمانوں کی خاموش مذہبی فضا میں ہنگامہ پیدا کرتے ہیں، لیکن جب انکی بحثوں کی قلمی کھلنی شروع ہوتی ہے تو شور مچانے لگتے ہیں کہ ”اشتہار پر اشتہار نکلنے شروع ہوئے“ (الہمدیث مورخہ ۴/ اگست ۲۰۰۷ء) آپ نے اس قسم کے لڑکوں کو دیکھا ہوگا کہ شرارت سے دوسرے لڑکوں پر ہاتھ چلا دیتے ہیں اور جب دوسرے لڑکے جواب دینا شروع کرتے ہیں تو یہ چلانے لگتے ہیں کہ ارے اس نے مجھے مار ڈالا۔ کوئی اللہ کا بندہ مولوی صاحب سے پوچھتے کہ جناب من! اشتہار نکالنے کی ابتدا تو آپ نے فرمائی اور آپ ہی نے ساری دنیا کے مقلد علماء کو چیلنج کیا کہ ہمارے سوال کا جواب دو، جب آپ کے سوال کا جواب دیا گیا تو پھر آپ نے اشتہار نکالا، جب اس اشتہار کا جواب دیا گیا تو آپ کی طرف سے ایک نہیں تین تین اشتہار نکلے۔ (ایک آپ کے نام سے، ایک محمد میاں منوی کے نام سے، اور ایک انجمن تہذیب البیان کے نام سے) اب آپ ہی ایمانداری سے کہئے کہ اشتہار پر اشتہار آپ کی طرف سے نکلنا شروع ہوئے یا جمویتی الاذناف کی طرف سے؟ کیا آپ چاہتے ہیں کہ آپ کے جوجی میں آئے لگتے اور کہتے چلے جائیں اور جتنے اشتہار چاہیں نکالتے چلے جائیں مگر دوسرا کوئی کچھ نہ بولے، ائمہ مجتہدین کی باتیں تو بلا بحث و تحقیق نہ مانی جائیں مگر آپ کی ہر بات بے رد و کد مان لی جائے؟ افسوس ہے اس ذہنیت پر!

مولوی صاحب کی دوسری عادت یہ ہے کہ جہاں ان کے مخالف نے ان کا جواب دیا بس فوراً یہ پروپگنڈا شروع کر دیں گے کہ میرے مخالف نے غیظ و غضب کی حالت میں جواب دیا ہے اور اس کی زبان بازاری ہو گئی ہے وغیرہ وغیرہ۔ حالانکہ معاملہ برعکس ہوتا ہے، مخالف کی بحثوں کا کوئی جواب بن نہیں آتا تو غصہ میں اس کی زبان کو بازاری کہہ کر مہذب طبقہ میں نفرت پھیلانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ حالانکہ جو لوگ الہ آباد میں عیسائیوں سے مناظرہ کے وقت آپ کے غیظ و غضب اور دریدہ ذہنی کی کیفیت دیکھ یا سن چکے ہیں وہ اس پروپگنڈے سے بالکل متاثر نہیں ہو سکتے۔

مولوی صاحب کی تیسری عادت یہ ہے کہ جب کسی بات کا کوئی جواب ان سے نہ بن سکے گا تو دوسری باتوں سے کاغذ کے صفحات پر کر کے عوام پر ظاہر کریں گے کہ ہم نے اپنے مخالف کا جواب دے دیا۔ جب ان یحمدو ابمالہم یفعلوا۔ چنانچہ ناظرین کو یاد ہو گا کہ مولوی صاحب نے الہمدیث مورخہ ۹ / جون ۱۹۴۲ء میں بحث چھیڑی تھی کہ ”اجماع میں مقلد کے قول کا اعتبار نہیں“ ہم نے اس کے جواب میں جواشتہار شائع کیا تھا اس میں لکھا تھا کہ اجماع میں غیر مقلد کے قول کا بھی اعتبار نہیں۔ مولوی صاحب نے ہمارے اس اشتہار کا جواب الہمدیث مورخہ ۴ / اگست ۱۹۴۳ء میں دیا اور اس مقصد کیلئے انھوں نے الہمدیث کے ساڑھے پانچ کالم سیاہ کر ڈالے لیکن اصل بحث یعنی اس بات کی نسبت کہ اجماع میں غیر مقلد کے قول کا اعتبار ہے یا نہیں ایک حرف بھی نہیں لکھا۔ پھر بھی عوام کو مغالطہ میں ڈالنے کیلئے وہ بار بار اعلان کرتے رہتے ہیں کہ ”میں اصل مسئلہ پر قائم رہوں گا“

یہاں پہنچ کر ان باتوں کی فہرست پیش کر دینا بھی دلچسپی سے خالی نہیں جن کا جواب دینے سے مولوی صاحب برابر دامن بچاتے چلے آ رہے ہیں۔

۱:- میں نے مولوی صاحب سے سوال کیا تھا کہ آجکل جو لوگ علل و رجال

حدیث پر عالمانہ بحث کرتے ہیں، ان پر امام بخاری وغیرہ کی تقلید کسی حدیث کی تصحیح و تضعیف یا اثبات شذوذ و نکارت میں واجب ہے یا نہیں (دیکھو ہمارا اشتہار نمبر ۱ و نمبر ۲) مولوی صاحب نے یاد دلانے کے باوجود اس کا آج تک جواب نہیں دیا۔

۲:- ہم نے لکھا تھا کہ جب مولوی صاحب کو تسلیم ہے کہ اجتہاد و تقلید متقابل ہیں (یعنی جو مجتہد ہے وہ مقلد نہیں ہو سکتا اور جو مقلد ہے وہ مجتہد نہیں ہو سکتا) اور مجتہد کی تعریف یہ ہے کہ جو ہر حکم شرعی و فرعی کو دلیل سے مستدل کرنے کا ملکہ رکھتا ہو اور علمائے دیوبند پر یہ تعریف صادق نہیں ہے، تو وہ مجتہد نہیں ہیں لہذا مقلد ہیں۔ (اشتہار نمبر ۱ اور نمبر ۳ مندرجہ الفقہ) مولوی صاحب نے اس کا جواب بھی باوجود یاد دہانی کے نہیں دیا۔

۳:- ٹکٹ والی مثال کی نسبت بھی مولوی صاحب نے کوئی گل افشانی نہیں کی۔

۴:- مولوی صاحب کے ایک الزام کے جواب میں ہم نے ان کو چیلنج کیا تھا کہ وہ اپنا اشتہار ۲ اور ہمارا اشتہار ۳ سامنے رکھ کر دکھائیں کہ ہم نے کوئی بات ان کے اشتہار نمبر ۲ کے مضامین سے غیر متعلق اور زائد لکھی ہے۔ (دیکھو الفقہ ۱۲۱ اپریل ۱۹۴۴ء) مولوی صاحب نے اس کا کچھ جواب نہیں دیا۔

۵:- ہم نے کہا تھا کہ مولوی صاحب اصل بحث سے گریز کر رہے ہیں اور انھوں نے استدلال و تقلد کے ترازو کی بحث بے موقع چھیڑی ہے۔ (الفقہ ۲۱ / اپریل ۱۹۴۴ء) اس کا کوئی جواب نہ ہو سکا۔

۶:- ہم نے لکھا تھا کہ مولوی صاحب نے خیر التقید کی طرف ایک غلط نسبت کی ہے (الفقہ) یہ بات بھی لا جواب رہی۔

۷:- مولوی صاحب کے ایک مطالبہ کے جواب میں میں نے ان سے

پوچھا تھا کہ معرفتہ تامہ کی نفی سے مطلق معرفتہ کی نفی کیونکر لازم آتی ہے؟ (الفقہیہ ص ۱۸۰) اس کے جواب میں مولوی صاحب نے خاموشی ہی میں عافیت سمجھی۔

۸:- ہم نے مولوی صاحب کے دو کاموں میں تناقض دکھایا تھا (اشتہار نمبر ۲) یہ تناقض بھی آج تک نہ اٹھایا گیا۔

۹:- ”معرفتہ تامہ دلیل شرعی“ اور ”معرفتہ علل و رجال حدیث“ میں کیا نسبت ہے؟ مولوی صاحب نے اس کو بھی نہیں بتایا۔

۱۰:- ہم نے لکھا تھا کہ مولوی صاحب نے اپنے رسالہ تقلید شخصی و سلفی میں امام زفر کو بمقابلہ امام ابو یوسف و امام محمد سب سے چھوٹا نو جوان لکھا ہے جو بالکل غلط ہے اور مورخین کی تصریحات کے خلاف ہے (اشتہار نمبر ۴) اس کا بھی کوئی جواب وہ نہ دے سکے تلک عشرۃ کاملۃ۔

اس گزارش کے بعد سنئے کہ مولوی صاحب نے ہمارے اشتہار نمبر ۴ ”غیر مقلد کی حیثیت“ کی جن باتوں کا جواب الہمدیث ۴/ اگست ۱۹۴۳ء میں دیا ہے وہ یہ ہیں۔

۱:- میں نے لکھا تھا کہ مناظرہ نگینہ میں ”آپ کے شوق مناظرہ کو دیکھ کر مناظرہ کا سلیقہ سکھانے کیلئے آپ کو آگے کر دیا تھا“ اس پر آپ فرماتے ہیں کہ ”جنگ عظیم کا میدان گرم ہو اس کا ذمہ دار افسر کسی نوآموز شخص کو جرنیل بنا کر لڑنا سکھانے کیلئے آگے کر دے کیا خوب“ (الہمدیث ۴/ اگست ۱۹۴۳ء) میں کہتا ہوں کہ جنگ عظیم نہیں بلکہ جنگ اعظم کا میدان گرم لیکن جنگ کے ذمہ دار افسر کو اپنی فتح اور مخالف کی شکست پر کسی وجہ سے پورا اعتماد اور اطمینان قلب حاصل ہو تو نوآموز سے نوآموز شخص کو جرنیل بنانے میں وہ تامل نہیں کر سکتا۔ بلکہ ایسے موقع پر دشمن کی طاقت کو بے حقیقت ظاہر کرنے کیلئے یہی زیادہ موزوں ہے۔ افسوس ہے کہ ان سطروں کے لکھنے

کے وقت آپ کو نہ تو حقانیت اسلام کی بے پناہ طاقت ہی کا استحضار ہوا اور نہ شیخ الہند وغیرہ کے اس یقین کامل وثوق تام کا آپ صحیح اندازہ کر سکے جو ان مومنین کا ملین کو نصرت اسلام و غلبہ حق کے الٰہی وعدوں اور نصوص (انا لننصرن و سنلناو الذین امنوا، و انتم الا علون، الا سلام یعلو و لا یعلی علیہ وغیرہ) پر ان کو حاصل تھا، ورنہ اہل کفر کے مقابلہ میں ایک نوآموز کو آگے کرنے پر ہرگز اظہار تعجب نہ کرتے۔ آپ کو یہ بھی یاد نہ رہا کہ مرض وفات میں آنحضرت ﷺ نے علیؑ و خالدؓ جیسے آزمودہ کار بہادروں کے بجائے اسامہؓ و جوعلیؓ و خالدؓ کے مقابلہ میں نوآموز تھے) سپہ سالار مقرر فرمایا تھا۔ یہ بات کہ شیخ الہند وغیرہ کو حق کے غلبہ کا کامل یقین تھا اور انکو آریہ مناظر کی ذرہ برابر بھی پرواہ نہ تھی اسکی ایک دلیل خود آپ نے لکھی ہے کہ آریہ مناظر پہلے تقریر کرنے کھڑا ہو گیا بلکہ وہ تقریر ختم کر چکا اس وقت تک کوئی بھی اہل اسلام کی طرف سے نامزد نہیں تھا۔

۲:- میں نے لکھا تھا کہ ”مولوی ثناء اللہ صاحب کا عمر کی بڑائی کے لحاظ سے اپنے کو امام ابو یوسف سے تشبیہ دینا اور ان کو عمر میں سب سے بڑا سمجھنا اس بات کی دلیل ہے کہ شاگردان شیخ الہند میں مولوی صاحب بلحاظ علم سب سے کمتر ہیں، اسلئے کہ امام ابو یوسف شاگردان امام میں بلحاظ عمر سب سے بڑے نہ تھے بلکہ وہ امام زفر سے سات یا دس سال چھوٹے تھے۔ مولوی ثناء اللہ صاحب کی ہمدانی کی یہ پہلی مثال نہیں ہے بلکہ اس سے تقریباً بیس سال قبل بھی وہ اس قسم کی غلطی کر چکے ہیں۔ اپنے رسالہ تقلید شخصی و سلفی میں امام زفر کو وہ بمقابلہ امام ابو یوسف و امام محمد سب سے چھوٹا نو جوان لکھ چکے ہیں (اشتہار غیر مقلد کی حیثیت صفحہ ۲) اس کے جواب میں مولوی صاحب نے جو کچھ ارشاد فرمایا ہے اس نے قادیانی تاویلات کو بھی شرمادیا ہے۔ اولاً مولوی صاحب نے یہ لکھا کہ جمعیۃ الاحناف نے فرمایا ہے کہ تمہارا کہنا جھوٹ ہے۔

حالانکہ ہم نے یہ ہرگز نہیں لکھا ہے۔ مولوی صاحب نے اپنی بات کو جھوٹ کہنے کا ہم پر ناحق افترا کیا ہے۔ ہم نے جو کچھ کہا ہے وہ آپ کے سامنے ہے اور جس کا دل چاہے ہمارا اشتہار نمبر ۴ دیکھ سکتا ہے۔

ثانیاً:- مولوی صاحب نے ہمارے اعتراض کی صداقت سے مرعوب ہو کر اپنی بات بالکل بدل دی، فرماتے ہیں: ”میں نے یہ بھی لکھا تھا کہ میں اس وقت موجودہ گروہ دیوبند میں عمر کے لحاظ سے قاضی ابو یوسف کی طرح بڑا ہوں“ حالانکہ یہ بالکل خلاف واقعہ ہے۔ مولوی صاحب نے یہ ہرگز نہیں لکھا تھا ان کے تو یہ الفاظ ہیں ”آج بھی یہ بات کسی سے مخفی نہیں ہے کہ دیوبندی جماعت میں جہاں تک میرا علم ہے عمر کے لحاظ سے میں سب سے بڑا ہوں اس لحاظ سے اگر میں یہ کہوں کہ میں قاضی ابو یوسف کی طرح ہوں اور دوسرے علماء دوسرے تلامذہ کی طرح ہیں تو نامناسب نہ ہوگا (الہمدیث مورخہ ۹/ جون ۱۹۴۴ء) دیکھئے پہلے مولوی صاحب نے نہ موجودہ گروہ دیوبند یہ کا نام لیا تھا نہ اس وقت اپنے بڑے ہونے کی تصریح فرمائی تھی۔ باقی رہا ان کا لفظ (آج) تو وہ ”مخفی نہیں ہے“ کا ظرف ہے نہ کہ ”بڑا ہوں“ کا، یعنی مولوی صاحب نے (آج) مخفی نہ ہونے کو ذکر کیا ہے ”آج“ بڑے ہونے کا ذکر نہیں فرمایا ہے جیسا کہ اہل زبان سے مخفی نہیں ہے، اور اگر ہم مولوی صاحب کی خاطر سے مان ہی لیں کہ انھوں نے اپنے بڑے ہی ہونے کو آج بتایا ہے تو گزارش ہے کہ مولوی صاحب نے تنہا لفظ ”آج“ نہیں لکھا ہے بلکہ (آج بھی) لکھا ہے جو اس بات کو بتاتا ہے کہ مولوی صاحب اس وقت ہی نہیں بڑے ہیں بلکہ پہلے بھی وہ بڑے تھے۔ مولوی صاحب ہم کو تو کہتے ہیں کہ میرے لفظ آج پر غور نہیں کیا۔ لیکن افسوس ہے کہ انھوں نے خود بھی اپنے لفظ (بھی) پر غور نہیں کیا۔ اور اس پر بھی غور نہیں کیا کہ انھوں نے الہمدیث مورخہ ۹/ جون میں دو دفعہ اپنے کو امام ابو یوسف سے تشبیہ دی ہے۔ اور پہلی جگہ لفظ آج کا کہیں

اتہ پتہ نہیں ہے۔ ملاحظہ کیجئے، پہلی دفعہ آپ فرماتے ہیں کہ ”کچھ شک نہیں کہ علماء دیوبند کی اور میری وہی نسبت ہے جو امام ابو یوسف اور دیگر تلامذہ امام والا مقام کی تھی“ اور دوسری دفعہ لکھتے ہیں کہ ”آج بھی یہ بات کسی سے مخفی نہیں ہے کہ الخ“ ان دونوں عبارتوں کو جس کے سامنے رکھ دیجئے وہ لامحالہ مولوی صاحب کا یہی دعویٰ سمجھے گا کہ وہ پہلے بھی ابو یوسف کی طرح تھے اور آج بھی ان سے یہ مخفی نہیں ہے کہ وہ عمر میں بڑے ہیں، لہذا ابو یوسف کی طرح ہیں۔ اچھا اسکو بھی جانے دیجئے اور مان لیجئے کہ مولوی صاحب نے صرف اسی وقت اپنے بڑے ہونے اور عمر کی بڑائی کے لحاظ سے ابو یوسف کی طرح ہونے کا دعویٰ کیا ہے، تب بھی مولوی صاحب غلطی سے بری نہیں ہو سکتے، اسلئے کہ انھوں نے ابو یوسف کے سب سے بڑے ہونے کو اہلحدیث مورخہ ۹ جون ۱۹۴۴ء میں کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں کیا تھا۔ اب جب اعتراض پڑا ہے تو کہتے ہیں امام صاحب وزفر کے انتقال کے بعد وہ سب سے بڑے تھے۔ اور سب سے زیادہ پر لطف بات یہ ہے کہ مولوی صاحب اپنی ایک تاریخی غلطی کی تاویل یارد کے چکر میں پڑ کر دو اور تاریخی غلطیاں کر گئے۔ اہلحدیث ۴/ اگست ۱۹۴۴ء میں زفر کا سن وفات ۱۵۰ھ بتایا حالانکہ یہ غلط ہے، ۱۵۸ھ میں ان کی وفات ہوئی ہے۔ دوسری غلطی یہ کہ امام صاحب اور زفر کے انتقال کے بعد جزم و یقین کے ساتھ امام ابو یوسف کو سب سے بڑا کہہ دیا، حالانکہ امام صاحب وزفر کے انتقال کے بعد تلامذہ امام میں حبان بن علی متوفی ۱۷۳ھ اسد بن عمرو متوفی ۱۸۸ھ جو کتب امام کے پہلے کاتب تھے، مندلی بن علی، قاسم بن معن وغیرہم زندہ تھے۔ اور مولوی ثناء اللہ صاحب کسی دلیل سے ثابت نہیں کر سکتے کہ ابو یوسف ان لوگوں سے بھی عمر میں بڑے تھے۔ پھر سب سے آخر میں یہ گزارش ہے کہ اچھا اہلحدیث میں جو غلطی آپ نے کی تھی اس کی تو یہ تاویل ہوئی لیکن رسالہ تقلید شخصی و سلفی والی غلطی کی کیا تاویل ہے؟

۲:- اب کی دفعہ مولوی ثناء اللہ صاحب نے علمائے دیوبند کیلئے حصول معرفتِ تامہ کی بحث پھر چھیڑی ہے اور لکھا ہے کہ ”حیرت ہے کہ درسِ مدرّیس میں مسائلِ حنفیہ فقہیہ کی بڑے زور سے تائید ہوتی ہے اورائمہ ثلاثہ----- کی مکمل تردید کی جاتی ہے----- کتب حدیث کی شرح مولفہ دیوبندیہ میں بھی یہی برتاؤ کیا گیا ہے----- اس پر بھی کہا جاتا ہے کہ علمائے دیوبند کو دلیل کی معرفتِ تامہ حاصل نہیں ہے“ (الہدٰی ص ۹/ جون ۱۴۳۲ء)

ہم کو بھی حیرت ہے کہ مسائلِ حنفیہ کی تائید یا مخالفین کی یا دلائل کی تردید سے مطلق معرفتِ دلائل کا حصول تو بیشک ثابت ہوتا ہے، لیکن معرفتِ تامہ جو مجتہدین کا حصہ ہے اس کا حصول کیونکر ثابت ہوتا ہے۔ اور مولوی صاحب اس قدر منطق چھانٹنے کے باوجود ان دونوں باتوں میں کیسے فرق نہیں کرتے۔ اچھا مولوی صاحب اس وقت علمائے دیوبند کا ذکر چھوڑیے۔

آئیے میں آپکو ایک دوسری مثال سے سمجھاؤں۔ دیکھئے مولانا عبدالرحمن مبارکپوری نے اپنے مخالفین کی تردید اور اپنے مذہب کا اثبات شرحِ ترمذی میں با دلائل کیا ہے، لیکن پھر بھی معرفتِ دلائل کا حال یہ ہے کہ منسوخ و غیر منسوخ میں بھی وہ تمیز نہیں کر سکتے ہیں۔ چنانچہ حدیث لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها کو انھوں نے غیر منسوخ سمجھ کر استقبال و استدبار قبلہ کو مطلقاً مکروہ قرار دیا ہے۔ حالانکہ آپ کے مجتہد العصر یونپی فرماتے ہیں کہ حدیث لا تستقبلوا القبلة الخ منسوخ ہے حدیث قولی اور حدیث فعلی دونوں سے (دیکھو تبصرہ صفحہ ۳۴)

اور دیکھئے کہ ابن حزم نے کیسے زور سے با دلائل تردید و تائید کی ہے۔ مگر معرفتِ کا یہ عالم ہے کہ صحیح مسلم کی بعض حدیثوں کو بھی موضوع قرار دے دیا ہے جیسا کہ احکام ابن حزم کے غیر مقلد محشی کو بھی اس کا اعتراف ہے (دیکھو احکام ۲۹/۲۴) اس

کے بعد مولوی صاحب نے مسلم الثبوت کی اس عبارت کی جس میں مقلد کو عالم کہا گیا ہے یہ تاویل کی ہے کہ اس سے جزئیات فقہیہ کا علم مراد ہے، مسائل کے دلائل کا علم مراد نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مولوی صاحب نے یہاں سخت بے انصافی سے کام لیا ہے، ان کو بتانا چاہئے کہ جزئیات فقہیہ کا عالم مراد ہونے کی کیا دلیل ہے اور مسلم الثبوت کی عبارت میں اس کا کیا قرینہ ہے؟ مولوی صاحب اپنی بات کی بیچ میں ناواقفیت کی بنا پر بار بار لکھتے ہیں کہ ”مقلد مسائل کے دلائل نہیں جانتا“ حالانکہ اہل اصول کی تصریحات کے یہ بالکل خلاف ہے۔

۱:- مولوی صاحب کو توضیح صفحہ ۲۱ کی یہ عبارت بہت پہلے سنائی جا چکی ہے

کہ:

فان العالم بمائة مسألة من ادلتها
لا يسمى فقيها
یعنی دلائل کے ساتھ سو مسئلے کا بھی عالم ہو
تو وہ مجتہد نہیں کہلائے گا

اور مجتہد نہیں کہلایگا تو لا محالہ مقلد کہلایگا۔ پس معلوم ہوا کہ مسائل کو دلائل کے ساتھ جاننے والا بھی مقلد ہو سکتا ہے، مولوی صاحب اس کا کوئی جواب نہیں دے سکے۔

۲:- تاج الدین سبکی کا اصولی ہونا مولوی صاحب کو مسلم ہے اور مولوی صاحب اس کا بھی انکار نہیں کر سکتے کہ ابوالمظفر سمعانی (کبیر الشافعیہ) آج کل کے تمام مدعیان اجتہاد سے زیادہ مسائل کو دلائل سے جانتے تھے۔ بائیں ہمہ تاج الدین سبکی نے ان کی نسبت لکھا ہے کہ:

فلقد الشافعی (طبقات سبکی ۳۳/۴) یعنی ابوالمظفر سمعانی نے امام شافعی کی تقلید کی۔

۲:- مسلم الثبوت میں: وعرفوه بانه العلم بالاحکام الشرعیہ عن ادلتها التفصیلیہ و اورد ان كان المراد الجميع فلا ینعکس لثبوت لا ادری

نہیں ہوتا۔ لہذا ان کی اصطلاح پر آپ جیسے مدعی علم بالدلیل بھی مقلد اور طفل غلیل ہیں۔ اس کے آگے مولانا اور صاف فرماتے ہیں۔

آن تعق در دلیل و در شکیل از بصیرت می کند اورا کسل
[اشکال اور دلیل میں غور اس کو بصیرت سے محروم کر دیتا ہے]

آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ مولانا کی اصطلاح میں مقلد نام ہے اصحاب معرفت کی نقالی کرنیوالوں کا جیسے آپ لوگ ہیں۔ آپ نے جو شعر مثنوی سے نقل کیا ہے اسی کے سلسلہ میں آگے جو مولانا فرماتے ہیں اس کو سنئے تو یقیناً آپ کا دل کانپ جائے۔

کار بے استاد خواہی ساختن جاہلانہ جاں بخوایی باختن
[تو بے استاد کے کام کرنا چاہا، جاہلوں کی طرح جان دینا چاہا]

تا نچیدے دانه مرغ از خرمش ہم نیستادی رن در گردنش
[جبکہ اس کے کھلیان سے پرندہ دانہ نہ چگتا، اس کی گردن میں رسی بھی نہ پڑتی]

اے زمن در دیدہ علم ناتمام تنگت آمد کہ پرسی حال دام
[اے تو نے میرا ناقص علم چرا لیا، کیا تجھے اس سے شرم آئی کہ جال کا حال معلوم کرے]

ظاہر صنعت بدیدی ز استاد اوستادی بر گر فتنی شاد شاد
[تو نے استاد کی ظاہری کاریگری دیکھی، تو نے خوشی خوشی استاد کی اختیار کی]

اے بسا رزاق گول و بیوقوف از رہ مرداں ندیدہ جز کہ صوف
[بہت سے احمق بیوقوف مکاروں نے سوائے اون کے مردوں کے راستہ میں کچھ نہیں

دیکھا]

اے بسا شوخاں زانک احترام زان شہاں ناموختہ جز گفت و لاف
[بہت سے بے حیا ہیں تھوڑے سے ہنر سے، انھوں نے شاہوں سے سوائے باتوں

اور شجی کے کچھ نہ حاصل کیا

ہر کے در کف عصا کہ موسیم می دم بر البہاں کہ میسم
[ہر ایک کے ہاتھ میں لائچی ہے کہ میں موسیٰ ہوں، بیوقوفوں پر دم کرتا ہے کہ میں میسی
ہوں] (دفتر ۵ صفحہ ۷۱ و صفحہ ۷۲)

مولانا کی اصطلاح میں یہ لوگ مقلد ہیں، اور اس کے صحیح مصداق آپ لوگ
ہیں، کہ دو چار حرف پڑھ لئے اور اجتہاد کے مدعی بن بیٹھے۔

اخیر اخیر میں ایک اور غلط فہمی کا دور کر دینا بھی ضروری ہے وہ یہ کہ مولوی
صاحب کے جواب میں اب تک جتنی تحریریں شائع ہوئی ہیں ان میں کسی دوسرے کی
امداد کو قطعاً دخل نہیں ہے۔ مگر مولوی صاحب اپنے پر دوسرے کو قیاس کر کے اپنے
مضمون میں بار بار ”خفی بچوں“ کا ذکر کرتے ہیں، مولوی صاحب کو مولانا رومی کی یہ
نصیحت یاد رکھنی چاہئے۔

کار پاکاں را قیاس خود مکیر

گر چہ باشد در نوشتن شیر و شیر

[پاک لوگوں کے کام کو اپنے پر قیاس نہ کر، اگر چہ لکھنے میں شیر (درندہ) اور شیر
(دودھ) یکساں ہوتا ہے] (۱)

(۱) فارسی اشعار کا یہ ترجمہ مولانا قاضی سجاد حسین صاحب کے ترجمہ ”مثنوی سے ماخوذ ہے (مرتب)

قادیانی مرتد کی سنگساری
اور
مولوی ثناء اللہ کی غمگساری

حدیث کے صاف الفاظ التارک لدینہ المفارق للجماعة
میں ذرا تاویل کی گنجائش نہیں، مگر صراحہً نصوص میں توڑ مروڑ کا
مقلدین کو طعنہ دینے والے وکیل جماعت مرزائیہ نے یہاں پر وہ
ذہانت دکھائی ہے کہ مرزا صاحب کو بھی نیچا دکھا دیا

قادیانی مرتد کی سنگساری مولوی ثناء اللہ کی غمگساری

دارالسلطنت کابل میں نعمت اللہ خاں مرزائی کے واقعہ سنگساری نے علمی دنیا میں ایک نیا معرکہ کارزار گرم کر دیا ہے۔ مرزائیوں کی ہر دو پارٹیوں اور مسلمانوں میں ایک نیا مختلف فیہ مسئلہ پیدا ہو گیا ہے۔ اور سخت حیرت انگیز امر یہ ہے کہ مولوی ثناء اللہ صاحب ایڈیٹر اہل حدیث آج اس مسئلہ میں مرزائیوں کے ساتھ ہیں۔ نعمت اللہ مرزائی کے جرم ارتداد میں سنگسار کئے جانے کی خبر اخباروں میں شائع ہوئی۔ تو الفضل و پیغام صلح قادیانی و لاہوری پارٹیوں کے آرگنوں نے سلطنت کابل ادا م اللہ شوکتھا کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہوئے یہ لکھا کہ ”اگر مرزا غلام احمد آنجہانی کے پیرو مرتد بھی ہوں تو انھیں سنگسار یا قتل کرنا شرعاً جائز نہیں کیونکہ شریعت مطہرہ محمدیہ علیہ صاحبہا الف صلوٰۃ و التحیۃ میں مرتد کی سزا قتل نہیں ہے لہذا سلطنت افغانستان کا یہ طرز عمل سراسر ناجائز اور خلاف شریعت ہے“

چونکہ قتل مرتد کو خلاف شریعت بتانا سراسر تعصب و ناحق روی یا جہالت پر مبنی ہے۔ اسلئے میں چاہتا ہوں کہ حقیقت حال منکشف کروں اور اس مسئلہ پرادلہ شرعیہ کی کافی روشنی ڈالوں اور فقہائے اسلام کے مذاہب بھی نقل کر دوں، لیکن چونکہ اس مسئلہ پر وکیل جماعت مرزائیہ مولوی ثناء اللہ صاحب ایڈیٹر المجدیث نے مرتد کے معنی سمجھنے میں فاش غلطی کی ہے، اس لئے سب سے پیشتر مرتد کے معنی بیان کرتا ہوں، ممکن ہے کہ مولوی ثناء اللہ صاحب اپنی تحریر پر دوبارہ غور کر کے اپنی غلطی کا احساس کریں۔ حنفیہ

کی مشہور فقہی کتاب در مختار میں ارتداد کے معنی یہ بیان کئے ہیں:
اجراء کلمۃ الکفر علی اللسان یعنی ایمان لانے کے بعد کلمۃ کفر زبان
بعد الا یمان پر جاری کرنا ارتداد ہے

ارتداد مرتد کے دو معنی ہمارے فقہائے اہل بیتؑ سمجھے وہ بعینہ وہی معنی ہیں جو
صحابہ کرام اور تمام علماء سمجھے ہیں چنانچہ میں اسے آئندہ لکھوں گا۔ مگر مولوی ثناء اللہ
صاحب نے ایک نئے معنی کا سراغ لگایا ہے جو ناظرین کی خسیافت طبع کیلئے پیش کیا
جاتا ہے: ”کچھ شک نہیں کہ مرزا کا مصدق ہونا گویا خدا اور رسول کا مکذب بننا ہے۔ مگر
یہاں تنقیح یہ ہے کہ مرتد عن الاسلام ہونے سے شرعی اصطلاح میں کیا مراد ہے۔ کچھ
شک نہیں کہ مرتد عن الاسلام ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ اسلام کو جھوٹا مذہب سمجھے کر
چھوڑ دے۔ ان معنی سے مرزائی جو کچھ بھی ہیں یہ خواہے شریعت منکر ہیں، مگر باقرار
خود کا فریاب اصطلاح مرتد نہیں کیونکہ وہ باقرار خود مصدق اسلام ہیں اس لیے بھی مرتد
کی مرزا اگر ثابت ہو جائے کہ سنگساری ہے تو بھی مرزائی کی سزا یہ نہیں ہو سکتی
(المحمدیت ۳ ربیع اول ۱۳۳۰ھ)

جس شخص کو کتب آثار و سیر پر عبور ہے وہ خوب جانتا ہے کہ مرتد کے یہ معنی
سمجھنے میں مولوی ثناء اللہ صاحب منفرہ ہیں، اور مرتد کے اصلی معنی وہی ہیں جو در مختار
سے مفہوم ہوتے ہیں۔ اہل علم جانتے ہیں کہ مسلمہ کذاب اور اس کی قوم عہد صحابہ
سے لیکر آج تک اہل ردة کے نام سے پکاری جاتی ہے، چنانچہ کتب احادیث میں
کفر من کفر من العرب سے انہیں کی طرف اشارہ ہے، اور خلیفہ اول حضرت
صدیق اکبرؓ نے ان سے مقاتلہ کیلئے فوج بھیجی ہے، حالانکہ وہ اسلام کو جھوٹا نہیں سمجھتے
تھے، چنانچہ فرق بین الصلوٰۃ والزکوٰۃ میرے دعویٰ پر شاہد عدل ہے۔ نیز مسلمہ نے جو
خط نبی کریمؐ کے پاس لکھا ہے اس میں آپ کی رسالت کا صاف اقرار کیا ہے۔ ملاحظہ

ہو ”من مسلمة رسول الله الى محمد رسول الله الخ“ (زاد المعاد: ابن ہشام) ابن عباسؓ کا ایک اثر ہے جسے حافظ ابن القیم نے زاد المعاد میں نقل فرمایا ہے اسکے الفاظ یہ ہیں:

ایما مسلم سب الله و رسوله [جو مسلمان بھی اللہ اور اس کے رسول کو گالی
او سب احدا من الانبياء فقد دے یا کسی نبی کو گالی دے تو اس نے اللہ
کذب برسول الله صلى الله کے رسول ﷺ کی تکذیب کی، اور یہ ارتداد
عليه وسلم وهي ردة تستاب ہے جس سے اس کو تو یہ کرائی جائے گی، اگر
فان رجع و الا قتل الخ وہ باز آگیا تو ٹھیک ورنہ قتل کر دیا جائے گا]

اس میں حضرت ابن عباس نے محض خدایا کس نبی کو گالی دینا ردة قرار دیا ہے۔ اور ایما مسلم کا لفظ صاف بتلاتا ہے کہ مکذب اسلام نہیں ہے۔ حیرت ہے کہ مولوی ثناء اللہ صاحب تصدیق مرزا کو تکذیب خدا و رسول قرار دیتے ہیں۔ اور پھر بھی اس کو ارتداد نہیں کہتے، حالانکہ ابن عباسؓ صاف فرماتے ہیں کہ تکذیب رسول اللہ ارتداد ہے۔

چونکہ مولوی ثناء اللہ صاحب کو حافظ ابن قیم پر بہت اعتماد ہے اسلئے یہ ظاہر کر دینا مناسب ہوگا کہ وہ بھی مرتد کے وہی معنی لیتے ہیں جو میں اوپر لکھ آیا ہوں کہ مسلمان نے نبی کریمؐ کی خدمت میں خط لکھا ہے، خط دو قاصد لائے تھے اور آپ نے اس کے خط کا جواب لکھا ہے اور قاصدوں سے پوچھا ہے کہ تمہارا بھی وہی اعتقاد ہے جو مسلمان کا ہے؟ انہوں نے کہا ہاں، اس پر آپؐ نے فرمایا:

اما والله لو لا ان الرسل لا تقتل [خدا کی قسم اگر فرستادہ قتل نہ کیا جاتا تو
لضربت اعناقكما میں تم دونوں کی گردنیں اڑا دیتا]

حافظ ابن القیم یہ واقعہ نقل کر کے فرماتے ہیں:

فینما جواز مکاتبة الامام لاهل الردۃ اذا کان لہم شوکۃ
[اس سے اگر مردہ کو قوت حاصل ہو جائے تو امام کا ان سے خط و کتابت کرنا ثابت ہوتا ہے]

اور فرماتے ہیں:

ومنها الرسول لا یقتل ولو کان موردا
[اور منجملہ ان کے یہ بات بھی ہے کہ فرستادہ کو قتل نہیں کیا جائے گا خواہ وہ مردہ ہی کیوں نہ ہو]
دیکھئے حافظ صاحب مسئلہ کو باوجودیکہ وہ رسالۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنی زبان سے مقرر ہے، اس کے قاصدوں کو اہل الردۃ کہتے ہیں؛ الغرض ارتداد شرعی وہی ہے جو درمختار سے منقول ہوا، اور اس معنی کے لحاظ سے مرزائیوں کے مردہ ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔

اب رہا یہ کہ مردہ کی سزا شرعاً قتل ہے یا نہیں۔ اس کے متعلق مجھے زیادہ کدو کاوش کی ضرورت نہیں، کیونکہ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس میں فقہائے اسلام میں سے کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صاف و صریح الفاظ ہیں:

۱- من بدل دینہ فاقتلہ (بخاری) جو اپنا دین بدلے اسے قتل کرو۔

اور

۲- لا یحل دم امرء مسلم یشتد ان لا الہ الا اللہ وانی رسول اللہ الا باحدی ثلاث: الشیب الزانی و النفس بالنفس و التارک لدینہ المفارق للجماعۃ (صحیحین)
[کسی ایسے مسلمان کا خون جو اللہ کا کلمہ پڑھتا ہو اور رسول کی رسالت کا اقرار کرتا ہو حلال نہیں سوائے تین شخصوں کے: شادی شدہ زنا کار، کسی کو قتل کرنے والا، اور دین و جماعت کو چھوڑ دینے والا]

حدیث کے صاف الفاظ التارک لدینہ المفارق للجماعة میں ذرا تاویل کی گنجائش نہیں، مگر صراحً نصوص میں توڑ مروڑ کا مقلدین کو طعنہ دینے والے وکیل جماعت مرزائیہ نے یہاں پر وہ ذہانت دکھائی ہے کہ مرزا صاحب کو بھی نیچا دکھایا۔ آپ فرماتے ہیں کہ حضور علیہ السلام نے دو لفظ فرمائے ہیں دین اسلام چھوڑنے والا اور جماعت سے مراد اسلامی قوم ہے یعنی مسلم قوم کو چھوڑ کر کفار کی حمایت کرنے والا جس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ان دو خبروں کے مجموعہ پر سزا مرتب ہے نہ کہ صرف ایک پر اور ان دو کا مجموعہ یہی ہے کہ مسلمان سے نکل کر کفار کی جماعت میں مل جائے۔ اور چند سطروں کے بعد لکھتے ہیں کہ ورنہ محض ترک اسلام سے ان پر موت یا قتل کا حکم نہیں لگایا (المحمدیث ۳ ربیع الاول)

ایک ادنیٰ سمجھ کا آدمی اسے سمجھ سکتا ہے کہ کسی کو چھوڑنا دوسرے سے ملنے کو مستلزم نہیں ہے، مفارقه جماعت اسلامیہ موالات کفار کو مستلزم نہیں پھر المفارق للجماعة کا مطلب مسلم قوم کو چھوڑ کر کفار کی حمایت کرنے والا کیونکر ہو گیا المفارق للجماعة کا مفہوم صرف جمانہ حقہ اسلامیہ کو چھوڑنے والا ہے چاہے کفار کی حمایت کرتا ہو یا نہ کرتا ہو (ہذا ظاہر لمن له ادنیٰ حدس)

ثانیاً۔ سیلمہ کذاب اور اس کی جماعت عہد صحابہ سے آج تک اہل ردة کے نام سے پکاری جاتی ہے۔ خلیفہ اول نے خالد سیف اللہ کو اس کے مقابلہ کیلئے بھیجا، وحشی صحابی نے اسے قتل کیا۔ مگر وہ جماعت کفار کا حامی نہ تھا اسکی طرف پہلے اشارہ گزر چکا ہے۔ نیز اسکے دونوں قاصدوں کو خطاب کر کے آں حضرت ﷺ نے فرمایا ہے: اما والله لو لا ان الرسول لا يقتل لضربت اعناقكما
ثالثاً۔ حضرت علیؑ نے چند زندہ یقیوں کو جلاؤ الا تھا اور اہل علم جانتے ہیں کہ زندہ زندہ جماعت کفار کے حامی نہیں ہوتے۔

الغرض ہر وہ شخص جو ایمان لانے کے بعد کلمہ کفر بولے مرتد ہے اور انکی سزا شرعاً قتل ہے چاہے وہ جماعت کفار کا حامی ہو یا نہ ہو۔

اسکے قابل غور معاذ بن جبل آنحضرتؐ کے امر سے یمن تشریف لے جاتے ہیں وہاں ابو موسیٰ الاشعریؓ پہلے سے موجود رہتے ہیں، اس وقت ان کے پاس ایک قیدی موجود ہوتا ہے۔ حضرت معاذ اس کا حال دریافت کرتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ مرتد ہے حضرت ابو موسیٰ معاذ سے بیٹھنے کو کہتے ہیں، آپ فرماتے ہیں کہ جب تک یہ قتل نہ کر دیا جائے اس وقت تک میں کسی طرح نہیں بیٹھ سکتا کہ مرتد کے بارے میں خدا اور رسول کا یہی فیصلہ ہے، چنانچہ اس مرتد کے قتل کا حکم ہوتا ہے اور اس کی گردن اڑائی جاتی ہے۔ قتل مرتد کے بارے میں حضرت معاذ کا قضاۃ اللہ و رسولہ فرمانا قابل غور ہے۔ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ حضرت معاذ وہی شخص ہیں جن سے یمن جانے کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتویٰ اور فیصلہ صادر کرنے کا طریق بطور امتحان پوچھا تھا اور ان کے جواب سے خوش ہو کر آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا:

الحمد لله الذي وفق رسول
رسول الله صلى الله عليه وسلم
يعني خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے
رسول کے فرستادہ کو اس امر کی توفیق دی
جس میں اس کے رسول کی خوشنودی
ہے۔

یہاں سے اس بات کی بھی تردید ہو گئی جو وکیل جماعت مرزائیہ نے التارک لدینہ المفارق للجماعة کی شرح میں لکھی ہے کہ قتل اس شخص کی سزا ہے جو حربی اور برسر جنگ ہو۔ وہ لکھتے ہیں ”مسلمانوں سے نکل کر کفار کی جماعت میں مل جائے یعنی جس طرح اس زمانہ میں کفار حربی مسلمانوں سے برسر جنگ رہتے ہیں“

(اہلحدیث ۳ ربیع الاول) مولوی ثناء اللہ صاحب کی یہ بڑی موٹی غلطی ہے۔ ابو موسیٰ الاشعری کے پاس جو مرتد مقید تھا وہ حربی نہ تھا پھر بھی حضرت معاذ اس کے قتل کو قضاء اللہ ورسولہ قرار دیتے ہیں۔

۴- صحیح بخاری میں واقعہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے چند زندیقوں کو جلاؤں والا تھا۔ حضرت ابن عباس کو خبر پہنچی تو انہیں صرف جلاؤں پر اعتراض ہوا۔ انہوں نے فرمایا کہ میں ہوتا تو انہیں قتل کرتا آگ میں نہ جلاتا۔

زندیق باقرار خود مسلمان ہوتا ہے مگر یہ فتوائے شریعت مکلف اور اسی طرح وہ حامی جماعت کفار یا حربی بھی نہیں ہوتا۔ مگر وہ باتفاق امیر المومنین علیؑ و حضرت ابن عباسؓ قابل قتل ہیں۔

۵- معجم طرانی میں حضرت معاذ سے مروی ہے:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ	یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت
وسلم قال له حين بعثه الى	معاذ کو یمن بھیجتے وقت ان سے یہ کہا کہ جو مرد
اليمن ايما رجل ارتد عن	اسلام سے پھر جائے اس کو اسلام کی دعوت
الاسلام فادعه فان تاب فاقبل	دو، اگر توبہ کرے تو قبول کرو ورنہ اس کی
منه وان لم يتب فاضرب	گردن مار دو، اور جو عورت اسلام سے منحرف
عنقه وایما امرأة ارتدت عن	ہو جائے تو اسے بھی دعوت اسلام دو اگر توبہ
الاسلام فادعها وان اُبت	کرے تو قبول کرو، ورنہ توبہ کراؤ یعنی مقید
استبها	رکھو یہاں تک کہ توبہ کرے (نصب الراية)

حافظ ابن حجر نے گواہی حدیث میں کلام کیا ہے۔ مگر حضرت معاذ کا فتویٰ جو صحیح بخاری سے منقول ہوا، جس میں انہوں نے قتل مرتد کو قضاء اللہ ورسولہ قرار دیا ہے اس کی زبردست تائید کرتا ہے، اور حدیث اگر بافراہہ حجت نہ ہو تو اس فتویٰ کو

اس کے ساتھ ضم کر لینے کے بعد یقیناً حجت اور اہل دلیل ہے۔

اس حدیث میں نفس ارتداد کی سزا قتل فرمائی گئی ہے، ارتداد کے ساتھ محاربت و برسر جنگ ہونے کی قید نہیں ہے، پھر کون کہہ سکتا ہے کہ ارتداد کے ساتھ برسر جنگ ہونا بھی ضروری ہے

۶۔ موطا امام مالکؒ میں ایک اثر ہے کہ امیر المومنین حضرت عمرؓ کی خدمت میں بنی ثور کا ایک وفد حاضر ہوا۔ امیر المومنین نے پوچھا کہ کوئی نئی خبر بھی لائے ہو، تو انہوں نے گزارش کی کہ ہم نے ایک عربی شخص کو جو اسلام لانے کے بعد کافر ہو گیا تھا گرفتار کیا اور مقتل میں لے جا کر تہ تیغ کر ڈالا، یہ واقعہ سن کر حضرت عمرؓ گونا گوازی ہوئی تو صرف اتنی کہ اسے تین دن تک مہلت کیوں نہ دی گئی اور اس سے توبہ کیوں نہ کرائی گئی کہ ممکن تھا کہ وہ کفر سے باز آ جاتا مگر آپؓ نے نفس قتل پر کوئی عتاب و اظہار ناراضگی نہ فرمایا۔ الغرض احادیث صحیحہ و آثار صحابہؓ سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ مرتد کی سزا اسلام میں قتل ہے۔

وسیل جماعت مرزائیہ نے ایک ڈبل غلطی یہ بھی کی ہے کہ وہ کہتا ہے: ”قتل مرتد کا حکم کتب فقہ حنفیہ و شافعیہ میں بھی نہیں ہے“ حالانکہ جہاں تک مجھے علم ہے اس مسئلہ میں کسی امام کا بھی خلاف نہیں ہے کہ مرتد کی سزا قتل ہے، میں چاہتا ہوں کہ اس کی شہادت میں چند معتبر کتابوں کے حوالے پیش کروں۔

سب سے پہلے میں حضرت عمر بن عبد العزیز خلیفہ راشد کا فتویٰ نقل کرتا ہوں۔ حافظ جمال الدین زیلیعی اور ابن حجر عسقلانی نے طبقات ابن سعد کے حوالے سے نقل کیا ہے:

فسی ترجمۃ عمر بن عبد العزیز یعنی عمر بن عبد العزیز نے فرمایا کہ مرتد سے
انہ قال يستتاب المرتد ثلاثة تین دن تک توبہ کرائی جائے اگر مسلمان ہو

ایام فان اسلم والا قتل
زیلعی نے تنقیح کے حوالہ سے امام احمد کا قول نصاً نقل کیا ہے:

اذا بلغ الغلام سبع سنين
جازا اسلامه و يجبر على
الاسلام اذا كان احد ابويه
مسلم لان النبي صلى الله
عليه وسلم قال: مروا صبيانكم
بالصلوة بسبع فان رجع عن
الاسلام انتظربه حتى يبلغ فان
اسلم والا قتل

یعنی جب لڑکا سات برس کا ہو جائے تو اس
کا اسلام صحیح ہے اور وہ اسلام پر مجبور کیا
جائے اگر اس کی ماں یا اس کا باپ مسلمان
ہو۔ اس لیے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ
سات برس کی عمر میں اپنے بچوں کو نماز کا
حکم کرو پس اگر وہ اسلام سے پھر جائے تو
بلوغ تک اس کا انتظار کیا جائے۔ اگر بعد
بلوغ مسلمان ہو گیا تو ہو گیا ورنہ قتل کر دیا
جائے (نصب الراية)

اور ہدایہ میں جامع صغیر سے نقل کیا ہے:

المتردد بعرض عليه الاسلام
حر اكان او عبد اكان ابى قتل

مرد چاہے آزاد ہو یا غلام اس پر اسلام
پیش کیا جائے پس اگر انکار کرے تو قتل
کر دیا جائے۔

اور یہی مذہب امام شافعی کا بھی ہے، فرق اتنا ہے کہ وہ تین دن تک مہلت
دینے کو واجب کہتے ہیں اور بعض محققین نے انکا بھی صحیح مذہب حنفیہ کے موافق نقل کیا
ہے لکھتے ہیں:

والصحيح من مذهبه انه ان
تاب في الحال فيها والا قتل

یعنی شافعی کا صحیح مذہب یہ ہے کہ مرد اگر فی
الحال تو بہ کرے تو خیر ورنہ قتل کر دیا جائے کہ
معاذ سے مرفوعاً مروی ہے من بدل دینه

بدل دینے فاقتلوه من غیر فاقتلوه اور اس میں مہلت دینے کی قید نہیں
 تنقید بالانتظار و هو اختیار ابن ہے اور یہی ابن المنذر کا (جو بڑے جلیل
 المنذر) فتح القدیر (القدر شافعی المذہب فقیہ ہیں) مختار ہے۔

امام ترمذی نے حدیث من بدل دینہ فاقتلوه کو روایت کر کے لکھا ہے:
 وعليه العمل عند اهل العلم اور کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے۔

احمد یوں کی ذلت و خواری
پر محمد یوں کی بے قراری

نہیں معلوم ان کو یہ کیوں برا لگتا ہے کہ حنفی سب سے پہلے قرآن میں احکام کی تلاش کرتے ہیں اور اس کو ہر چیز سے مقدم جانتے ہیں، اس میں حکم مل جانے کے بعد بھی الحمد للہ کہ وہ اس حدیث کو جو بظاہر حکم قرآنی کے مخالف معلوم ہوتی ہے رد نہیں کرتے، بلکہ اس کے ایسے صحیح معنی کرتے ہیں کہ قرآن و حدیث میں مخالفت نہ رہ جائے اور دونوں پر عمل ہو جائے، یہی آنحضور ﷺ کا طریقہ مرضیہ تھا، اس کو ہی آپ نے پسند فرمایا تھا، اور اس کی ہی تعلیم فرمائی تھی، افسوس ہے کہ محمدی اور اہلحدیث کہلانے والوں کو اس سے چڑ ہے

احمدیوں کی ذلت و خواری پر محمدیوں کی بیقراری

نیم مارچ ۱۹۲۷ء کے اخبار محمدی میں ابو محمد عبد الجبار کے نام سے ایک مضمون شائع ہوا ہے، جس کا عنوان یہ قائم کیا گیا ہے ”حقیقت اور مرزائیت کا بعض خصوصی عقائد میں اتحاد و اتفاق“ اس عنوان ہی سے آپ سمجھ سکتے ہیں کہ اس مضمون میں کیا زہر اگلا گیا ہوگا، میں بلا خوف تردید کہہ سکتا ہوں اور مضمون سے واقف ہو کر میری طرح دوسرے انصاف پسند بھی میرے اس دعویٰ کی تائید کریں گے کہ مضمون نگار نے اپنے دینی بھائی قادیانیوں کو خوش کرنے کے لیے اور ان کی حمایت میں یہ مضمون شائع کیا ہے، ورنہ اس کے کیا معنی کہ عقائد کفریہ تو گنوائے جائیں احمدیوں کے اور برا لگے محمدیوں کو؟ اس حرکت سے تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ احمدیوں اور محمدیوں میں کوئی برادرانہ تعلق ضرور ہے۔

کیا یہ صحیح ہے کہ مرزا صاحب بھی پہلے غیر مقلد ہی تھے اور ان کو جو کچھ کمالات ملے ترک تقلید ہی کے صلہ میں ملے ہیں، مولوی ثناء اللہ صاحب نے مرزائیوں کو کافر تسلیم کر کے بھی جو غیر مقلدین کی نماز کو ان کے پیچھے جائز کہا ہے، اس کا راز کہیں یہی تو نہیں ”الکفر ملۃ واحده“ بے شک حق ہے فتدبر فیہ!

مضمون نگار کو اس کا بڑا رنج ہے کہ علماء دیوبند نے اپنی تالیفات میں بالاصالة یا بالتبع الحمد یش سے کیوں تعرض کیا اور صرف اتنی بات پر تنہا (ٹھٹھا مذاق) کے انداز میں لکھتا ہے کہ: ”یہ جماعت الحمد یش پر بڑی مہربان ہے“ تعجب ہے کہ یہ لوگ علماء دیوبند کے خوان کرم کی زلہ ربائی کی بدولت مولوی کہلا گئے، ان کی ہی

جوتیاں سیدھی کرتے کرتے پہلے منصب اجتہاد پھر ہندوستان بھر کے مجتہدین کی سرداری نصیب ہو، اس پر بھی بمصداق اس کے ”جس ہنڈیا میں کھائیں اسی میں چھید کریں“ تو علماء دیوبند اس کو دیکھیں اور چپکے رہیں، لیکن اگر ان میں سے کوئی بزرگ اس جماعت کو متنبہ کرے کہ ہم اس کو برداشت نہیں کر سکتے، کیا ان لوگوں کے پہلو میں دل ہے اور ہمارے پہلو میں پتھر! اگر ایسا نہیں ہے تو اس کی کیا وجہ ہے۔

ہم آہ بھی کرتے ہیں تو ہو جاتے ہیں بدنام تم قتل بھی کرتے ہو تو چرچا نہیں ہوتا اب اصل مطلب کی طرف رجوع کرتا ہوں۔ بہت سے حضرات واقف ہوں گے کہ حضرت علامہ مولانا سید مرتضیٰ حسن صاحب ناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند نے فقہ قادیان کے بڑھتے ہوئے سیلاب کی روک تھام اور جماعت مرزائیہ کی تردید کے سلسلہ میں چند نئی تالیفات شائع کی ہیں، اہل علم اور باخبر حضرات جانتے ہیں کہ مولانا کی ان تالیفات نے مرزائیوں کی کمر توڑ دی ہے، احمدیوں سے تو کچھ ہونہ سکا لیکن ان کے بھائی محمدیوں نے ان کی اس حالت بے کسی اور عالم مجبوری پر برادرانہ غم خواری کی، اور علم حمایت بلند کیا، تحقیق الکفر والایمان بآیات القرآن اور اشد العذاب علی مسیئۃ الہنجاب کی عبارتیں نقل کر کے ”اخبار محمدی“ دہلی، اور اخبار ”الہمدیث“ امرتسر میں ان پر بحث کرنا شروع کر دیا گیا۔

حضرت مولانا ممدوح نے ”اشد العذاب“ میں احمدیوں کے عقائد کفریہ گنوائے ہیں، ان میں سے دو تین عقائد کی نسبت غیر مقلدین کے دہلوی اخبار ”محمدی“ کے نامہ نگار نے دعویٰ کیا ہے کہ ان میں حنفی بھی مرزائیوں کے شریک ہیں، پھر کیا وجہ ہے کہ ان عقائد کی وجہ سے مرزائی تو کافر اور مرتد ہوں، مگر حنفی کے اہل سنت والجماعت بنے رہیں۔ میں آپ کو تفصیل کے ساتھ بتاؤں گا کہ مضمون نگار نے اپنے اس دعوے کے ثبوت میں تمام تر غلط بیانی، ابلہ فریبی اور افترا پردازی سے کام لیا ہے۔

کیا مضمون نگار اس قرآنی تعلیم سے بے خبر ہے: وَمَنْ يَكْسِبْ غَطِيْنَةً اَوْ اِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيْنًا فَقَدْ اِخْتَصَلَ بِئْسَ تَارِكًا

سنئے! مضمون نگار کی افتر پردازیاں تفصیل سے عالم آشکار کی جاتی ہیں اور اس کی دروغ بافیوں کا پردہ چاک کیا جاتا ہے۔ مولانا ممدوح اشد العذاب میں فرماتے ہیں کہ: عقیدہ نمبر ۱۱۔ قرآنی حکم ہے کہ اگر تم میں جھگڑا ہو تو اس کو اللہ اور رسول کی طرف رجوع کرنا چاہئے، لیکن شریعت مرزائیہ میں یہ حکم منسوخ ہو گیا اور حکم یہ ہے کہ ہر امر میں مرزا صاحب کو حکم قرار دینا چاہئے، (ص ۷۱)۔

مضمون نگار محمدی لکھتا ہے کہ تھوڑی ترمیم کے ساتھ یہی عقیدہ حنفیہ کا بھی ہے، اور ترمیم میں وہ شریعت مرزائیہ کے بجائے شریعت حنفیہ اور مرزا صاحب کے بجائے امام ابوحنیفہ لکھ کر کہتا ہے کہ: "احناف میں کوئی تو منہ سے بھی ایسا کہتا ہے اور کوئی صرف عملاً ثبوت دیتا ہے" (محمدی ص ۱۰)۔

مجھے اس مضمون نگار کی علمی یتیمی پر ترس آتا ہے، جس شخص کو اتنا بھی سلیقہ نہ ہو وہ خواہ مخواہ مولویوں کی ریس کیوں کرے، بھولے مضمون نگار! جب تم نے حنفیت اور مرزائیت کا بعض عقائد میں اتحاد کا دعویٰ کیا تھا تو تم کو بانی مذہب حنفیہ یا اصول حنفیہ سے اس عقیدہ کو ثابت کرنا تھا، جس میں تم نے اشتراک کا دعویٰ کیا تھا فبان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة۔ تم کو معلوم نہیں کہ تبار۔ دعویٰ کی تکذیب کتب حنفیہ میں موجود ہے، غور سے سنو! ہمارے امام مالی جتنا فرماتے ہیں:

ليس لاحد ان يقول برأيه مع نصي
عس محمد س الله او سنة عن رسول
الله
يعني کسی کو اختیار نہیں ہے کہ خدا اور رسول
کے فرمان یا اتباع امت کے ہوتے
ہوئے کچھ اپنی رائے سے کہہ سکے

اسی پیکر تقدس کا یہ ارشاد بھی ہے:

مَا جَاءَ عَنِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ لَا نَتَجَاوَزُ
لِعَنَىٰ خُذَا وَرَسُولِ كَے فرمان سے ہم ذرا
ہٹ نہیں سکتے ٹل نہیں سکتے

عنه

قرآن و حدیث تو قرآن و حدیث ہی ہیں، حضرت امام علیہ الرحمۃ صحابہ کرام (ؓ) کے اقوال مبارکہ کو بھی اپنے قول پر ترجیح دیتے تھے۔ اور اس بارے میں کسی صحابی کا کوئی فتویٰ موجود ہوتا تھا اس فتویٰ ہی کو اختیار کرتے تھے۔

امام اعظم کے یہ ارشادات گرامی معلوم کرنے کے بعد اس عقیدہ کی نسبت ہماری طرف سراسر تہمت اور افترا ہے، یہ معلوم ہے کہ ہم امام اعظم کی فقہ پر کاربند ہیں، اور امام اعظم کا طریق استخراج مسائل معلوم ہو چکا ہے کہ قرآن و حدیث تو بڑی چیزیں ہیں، صحابہ کرام کے اقوال کے مقابلے میں بھی اپنے رائے و قیاس کو معطل کر دیتے تھے، پس جب امام اور متبوع اس الزام سے بری ہیں، تو واقعی مقلد اور سچا تابع بھی اس سے یقیناً پاک ہے۔ اب میں چاہتا ہوں کہ مقلدین کے اقوال سے بھی اس عقیدہ سے حنفیہ کی براءت ثابت کر دوں، لیکن نقل اقوال سے پیشتر یہ بتا دینا نہایت ضروری ہے کہ امام ابوحنیفہ یا کسی دوسرے امام کے بیان کیے ہوئے مسائل یا تو کتاب اللہ میں مذکور ہوں گے، یا حدیث رسول اللہ میں مذکور ہوں گے، یا اجماع سے ثابت ہوں گے یا ان تینوں میں سے کسی ایک کے کسی مسئلہ پر امام نے قیاس کیا ہوگا۔ پہلی دو صورتوں میں ہم نے امام سے مسئلہ سن کر اس لیے مان لیا ہے، کہ یہ درحقیقت یا فرمان خدا ہے یا فرمان رسول ہے، لہذا ان دونوں صورتوں میں گو بظاہر ہم نے امام کے کہنے سے مان لیا ہے، مگر درحقیقت خدا یا رسول کا کہنا مانا ہے کہ امام صرف حکم بتانے والا ہے حکم دینے والا نہیں ہے، قانون بتانے والا ہے قانون ساز نہیں ہے۔ پس ان دونوں صورتوں میں تو بالکل ظاہر ہے کہ ہم نے خدا و رسول کو حکم بنایا ہے۔

رہی تیسری صورت سو یہ بالکل طے شدہ مسئلہ ہے کہ اجماع کی صحت کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی آیت یا حدیث پر معتمد ہو، اس کی بنا قرآن یا حدیث پر رکھی گئی ہو، پس جب ہم نے امام کے کہنے سے اجماعی مسئلہ ماننے کے لیے اس کے کسی آیت یا حدیث پر مبنی ہونے کی شرط لگائی اور اس پر بھی صرف اس لیے مانا کہ رسول کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

”لا تجتمع امتی علی الضلالة“ [میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی]

اور باری تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ
بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ
وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ
نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ
وَسَاءَ ثَمَّ مَصِيرًا

اور جو شخص رسول کی مخالفت کریگا بعد اس کے کہ
اس کو امر حق ظاہر ہو چکا تھا اور مسلمانوں کا راستہ
چھوڑ کر دوسرے رستہ ہو لیا تو ہم اس کو جو کچھ وہ
کرتا ہے کرنے دیں گے اور اس کو جہنم میں داخل
کریں گے اور وہ بری جگہ ہے جانے کی]

تو یہ واضح دلیل اس کی ہے کہ اس صورت میں بھی ہم نے خدا اور رسول کو حکم بنایا ہے، صرف چوتھی صورت میں (یعنی جب امام کوئی مسئلہ قرآن یا حدیث سے ثابت شدہ مسئلہ پر قیاس کر کے بتائے اور ہم تسلیم کر لیں) مضمون نگار جیسے خوش فہم کو دھوکا لگ سکتا ہے کہ امام کو حکم قرار دیا گیا، لیکن اللہ نے چاہا تو آپ اچھی طرح سمجھ لیں گے کہ اس صورت میں بھی ہم نے اللہ و رسول کو ہی حکم گردانا ہے۔

غور سے سنئے کہ جب تک کسی بات میں قرآنی حکم یا فرمان رسول موجود ہو اس وقت تک تو قیاس کی حاجت ہی نہیں، بلکہ قرآن یا حدیث پر عمل کرنا لازم ہوگا۔ ہاں اگر ان میں سے کوئی موجود نہ ہو تو نہایت مجبوری سے قیاس کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اور اسی مجبوری سے ہم اس کو مانتے ہیں۔ وہ بھی صرف اس لیے کہ رسالت مآب ﷺ کی

اس حدیث نے ہم کو اطمینان دلایا کہ ایسا کرنے میں کوئی ہرج نہیں ہے، بلکہ اس نے ہم کو تعلیم کی ایسی صورت میں بھی آپ کا طریقہ مرئیہ ہے، وہ حدیث یہ ہے کہ حضرت رسالت مآب ﷺ نے حضرت معاذؓ کو یمن کی طرف روانہ کرتے وقت ان سے پوچھا کہ تم لوگوں کے درمیان کس طرح فیصلہ کرو گے، جنگڑوں اور نزاعات کو کیوں کر چکاؤ گے؟ حضرت معاذ نے عرض کیا کہ پہلے قرآن پاک میں حکم تلاش کروں گا، آپ نے فرمایا: اگر اس میں نہ پاؤ، تو معاذ نے عرض کیا کہ تب حدیث رسول اللہ میں ڈھونڈوں گا، آپ نے فرمایا: اگر اس میں بھی نہ پاؤ، تو معاذ نے کہا کہ اجتہاد و قیاس کر کے اپنی رائے و عقل سے حکم نکالوں گا، آپ نے فرمایا: خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسول کے فرستادہ کو اس بات کی توفیق دی جس کو اس کا رسول پسند کرتا ہے جس سے وہ خوش ہوتا ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قرآن و حدیث میں حکم نہ ملنے کی صورت میں کسی صاحب اہلیت کا اجتہاد و قیاس سے حکم کا استخراج اور ایسی ہی صورت میں دوسروں کا اس کو ماننا دونوں رسول اللہ کو پسند ہے، لہذا میں بلا خوف تردید کہہ سکتا ہوں کہ امام کے بتائے ہوئے قیاسی مسئلہ کو ماننا بھی رسول پاک ہی کو حکم بنانا ہے، اگر رسول پاک کی یہ اور اس قسم کی اور بہت سی احادیث نہ ہوتیں تو ہم کو کسی مجتہد کے قیاس کو ماننے کی ہمت نہ ہوتی اور نہ اس کی کوئی ضرورت تھی۔

اس پر بھی مجتہد کے ہر قیاس کو ہم نے قابل عمل نہیں قرار دیا، بلکہ وہ قیاس جو قرآن پاک یا حدیث کے کسی مصرعہ مسئلہ پر کیا گیا ہے۔ اب معروضات ثابتہ کے ثبوت میں نمبر و اقوال مقلدین ملاحظہ کیجئے:

۱۔ قرآن یا حدیث میں حکم موجود ہوتے ہوئے قیاس کی حاجت نہیں، بلکہ قرآن یا حدیث پر عمل کرنا لازم ہوگا، ہمارے مضمون نگار نے اصول الشاشی کا نام سنا ہوگا جو اصول فقہ کی مشہور درسی کتاب ہے، اس میں مذکور ہے:

الواجب علی المجتهد طلب حکم الحادثة من کتاب اللہ تعالیٰ، ثم من سنة رسول اللہ ﷺ بصریح النص أو دلالتہ علی ما مر ذکرہ فإنه لا سبیل إلی العمل بالرأی مع إمكان العمل بالنص (ص ۸۹)

یعنی مجتہد پر واجب ہے کہ پہلے حادثہ کا حکم قرآن پاک سے نکالنے کی کوشش کرے، پھر حدیث رسول اللہ کی نص صریح یا دلالتہ النص میں ڈھونڈھے، اس لیے کہ جب تک قرآن یا حدیث میں حکم مل سکے قیاس و رائے پر عمل کرنے کی کوئی صورت بھی نہیں ہے

اور اسی کتاب کے صفحہ ۹۱ پر مذکور ہے:

القیاس حجة من حجج الشرع یجب العمل بہ عند انعدام ما فوقہ من الدلیل فی الحادثة

یعنی قیاس مجتہد شرعی دلیلوں میں سے ایک دلیل ہے جس پر عمل واجب ہے مگر جب اس سے اونچے درجے کی دلیلیں موجود نہ ہوں

اور اسی کتاب میں صحت قیاس کی شرائط کے ضمن میں مذکور ہے:

والخامس ألا یكون الفرع منصوصاً علیہ (ص ۹۳) ہوئی ہو

[اور پانچویں یہ کہ فرع پر کوئی نص نہ وارد ہوئی ہو]

۲- صرف وہ قیاس مقبول ہے جو قرآن یا حدیث کے کسی مصرعہ مسئلہ پر کیا گیا ہو، یہ قیاس کی تعریف سے واضح ہے جو اصولیوں نے بیان کی ہیں:

القیاس الشرعی هو ترتیب الحکم فی غیر المنصوص علیہ علی معنی هو علة لذلك الحکم فی المنصوص علیہ

[قیاس شرعی غیر منصوص مسئلہ میں حکم کو ثابت کرنا ہے اس طور پر کہ منصوص مسئلہ میں اس حکم کی وہی علت ہو]

اس تفصیل سے ہر شخص بخوبی سمجھ گیا ہوگا کہ حنفیہ اپنے ہر مسئلہ ہر معاملہ میں خدا رسول کو ہی حکم مانتے ہیں اور جس عقیدہ کی نسبت ہماری طرف مضمون نگار محمدی نے کی ہے اس سے ہم یکسر بری ہیں والحمد للہ۔

جب امام مذہب کے ارشادات سنید اور معتبرات مذہب کی نقول سے یہ ثابت ہو گیا کہ عقیدہ مذکورہ حنفیوں کا عقیدہ نہیں ہے تو اب اگر کوئی شخص ادعاء حنفیت کے ساتھ اس عقیدہ کا بھی قائل ہو تو صرف وہ شخص قابل ملامت ہوگا، مذہب پر کوئی اعتراض نہیں پڑ سکتا، جیسے کوئی مسلمان ہو کر شراب پئے تو یہ نہ کہا جائے گا کہ مسلمانوں کے مذہب میں شراب حلال ہے، شراب خواری جائز ہے بلکہ یوں کہیں گے کہ اسلام تو شراب خواری کو حرام ہی کہتا ہے، لیکن یہ شخص خلاف تعلیم اسلام کام کرتا ہے۔

مولانا ممدوح اشد العذاب صفحہ ۷۱ میں فرماتے ہیں: نمبر ۱۳ قرآنی حکم ہے جس طرح قرآن مجید فرض العمل ہے ایسے ہی حدیث پر عمل واجب ہے، لیکن شریعت مرزا یہ حکم منسوخ ہو گیا، حدیث اپنی صحت میں کیسے ہی اعلیٰ درجہ پر پہنچی ہو مگر عمل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ مرزا صاحب کے کسی الہام کے مخالف نہ ہو، اگر مرزا صاحب کو خدا کی طرف سے یہ معلوم ہو جائے کہ یہ حدیث موضوع ہے یا ان کے کسی الہام کے مخالف ہے تو پھر وہ ردی کے کسی ٹوکے میں پھینکنے کے قابل ہے معاذ اللہ۔

مضمون نگار محمدی لکھتا ہے کہ یہی عقیدہ بترمیم بعض الفاظ حنفیہ کا ہے، ترمیم میں خط کشیدہ عبارت کی بجائے یہ ہے: امام ابوحنفیہ کے کسی اجتہاد و قیاس کے مخالف نہ ہو۔ اس کے بعد احناف کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ کیا تم نے فاتحہ کی متواتر حدیث کو نہیں چھوڑا جس کی صحت پر امت اسلام متفق ہے، اور کیا تم نے حدیث رفع الیدین کو ترک نہیں کیا، جس کو تمام محدثین نے روایت کیا ہے، صرف اس لیے کہ اس پر امام کا

عمل نہیں ہے (محمدی ص ۱۰)۔

اس عقیدہ کا ہم پر افترا ہونا بھی آفتاب نیم روز کی طرح روشن ہے، کیا باغیرت مضمون نگار اس کا کوئی ثبوت ہماری کتابوں سے پیش کر سکتا ہے، اگر نہیں تو ہم لعنة الله على الكاذبين پڑھنے پر مجبور ہوں گے، یہ اس دور جہالت کا ادنیٰ کرشمہ ہے کہ مخالفین ہماری نسبت وہ باتیں بے تکلف لکھ جاتے ہیں جن کی ہمارا اصول کھلم کھلا مخالفت کرتا ہے، اور واضح لفظوں میں اس سے بیزاری ظاہر کرتا ہے۔ بیجا نہ ہوگا اگر میں کہوں کہ ہمارے اصول کے اجلی بدہیات میں سے یہ ہے کہ وہ قیاس صحیح نہیں، قابل قبول نہیں، جو نص کے مقابلہ میں ہو، یا جس سے کسی حکم منصوص میں کوئی تغیر پیدا ہو جائے۔ اصول الثاشی میں صحت قیاس کی شرطیں گناتے ہوئے لکھتے ہیں:

ألا يكون في مقابلة النص والثاني [یہ کہ وہ نص کے مقابلہ میں نہ ہو اور نص
أن لا يتضمن تغيير حكم من کے احکام میں سے کسی حکم کو تبدیل نہ
أحكام النص (ص ۹۳) کرے]

اور ہدایہ میں ہے:

القياس في مقابلة النص المنقول [قیاس نص منقول کے مقابلہ میں ناقابل
غير مقبول (ص ۲۰۹) قبول ہے]

یعنی قرآن و حدیث کے حکم کے سامنے قیاس مقبول نہیں۔ اور قاضی ابو زیہ دہوی حنفی فرماتے ہیں:

الاصل عند علمائنا الثلاثة أن الخبر [ہمارے مذہب کا یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ
المروى عن النبي ﷺ من طريق حدیث آحاد قیاس صحیح پر مقدم ہے۔
الآحاد مقدم على القياس الصحيح]

حد ہوگئی یہاں تک لکھ دیا گیا، بلکہ اس کو ایک قاعدہ کلیہ قرار دے لیا گیا کہ

صحابی کا قول بھی قیاس سے بہتر ہے اور اس پر مقدم، ان قول الصحابی مقدم علی القیاس (تائیس النظر ص ۵۵) کیا اس کے بعد بھی عقیدہ مذکورہ کے انفراف ہونے میں کسی عاقل کو شک و شبہ کی گنجائش ہو سکتی ہے۔

اور سنئے بے غیرتی کی حد ہو گئی اللہ اکبر! حدیث قراءت فاتحہ کو متواتر اور جس کی صحت پر امت اسلامیہ کا اتفاق ہے قرار دینا کتنا سفید جھوٹ ہے۔ موقع کی بات ہے بغیر کہے نہیں رہ سکتا، بحمد اللہ کہ تمہارے پاس کوئی ایسی حدیث نہیں ہے جس کی صحت پر امت اسلامیہ متفق ہو، ہاں ہمارے پاس خدا کی شان قراءت فاتحہ کے مسئلہ میں ایسی حدیث ہے جو بقول امام مسلم متفق علیہ صحیح ہے، اور اس کی صحت پر تمام محدثین متفق ہیں، اور وہ ابو موسیٰ اشعریؓ کی حدیث إذا قرأ فأنصتوا ہے، اس کی امام مسلم نے اپنی صحیح میں تخریج کی ہے، اور انھوں نے خود فرمایا ہے:

وإنما وضعت ههنا ما اجتمعوا یعنی میں نے اپنی صحیح میں صرف وہ حدیثیں رکھی ہیں جن کی صحت پر اتفاق ہے علیہ

غیر مقلدو! تم سے یہ بعید نہیں کہ تم امام مسلم کے قول کی تکذیب کرو، تم ایسا خوشی سے کرو لیکن اتنا سمجھ رکھو کہ پھر مسلم سے ہاتھ دھو بیٹھو گے، اگر تم نے ایک قول میں ان کی تکذیب کی تو ساری مسلم سے اعتبار اٹھ جائے گا۔

ہاں سنو! عقیدہ نمبر ۱۳ بعینہ تمہارا بھی عقیدہ ہے اس کی ترمیم شدہ صورت یہ ہے: جس طرح قرآن فرض العمل ہے اسی طرح حدیث بھی واجب العمل ہے مگر غیر مقلدین کی شریعت میں یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ قرآن تو بالکل ہی پس پشت ڈال دیا گیا، حدیث بھی گو وہ صحت کے کیسے ہی اعلیٰ درجہ پر ہو، اس پر عمل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ شوکانی، صدیق حسن، نذیر حسین کے اجتہاد و قیاس کے خلاف نہ ہو، ورنہ وہ ردی کی کسی نوکری میں پھینکنے کے قابل ہے، معاذ اللہ منہ۔

غیر مقلدو! کیا تم نے قرآن متواتر کی محکم آیت و اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا الخ ممانعت قراءت خلف الامام کے بارے میں نہیں چھوڑی؟ کیا تم نے اس مسئلہ میں بقول امام مسلم متفق علیہ صحیح حدیث نہیں چھوڑی؟ ہاں ہم مانتے ہیں کہ امام نے جس حدیث کی تصحیح کر دی یا اس سے استدلال کر لیا تو وہ یقیناً صحیح ہے، چاہے وہ عند الحمد ثین مجروح ہو پھر کیا خرابی ہے، کیا تمہارے خدا اور رسول محدثین ہیں؟ کیا بخاری و مسلم پر حدیث کی صحت و ضعف کا الہام ہوتا تھا کہ ان کی تصحیح یا تضعیف کے خلاف کسی نے تصحیح یا تضعیف کر دی تو وہ مجرم ہو گیا۔

بخاری و مسلم کی تصحیح و تضعیف کے خلاف تم نہیں سن سکتے آخر کیوں؟ وہ معصوم ہیں، مفترض الطاعت ہیں، رسول ہیں، یہ کچھ نہیں تو کیا ان سے تصحیح و تضعیف میں غلطی نہیں ہو سکتی ہے؟ اگر ہو سکتی ہے اور دوسروں کی سننے کو تیار نہیں ہو تو تم سے بڑھ کر اور کون مقلد جامد ہوگا؟ اور تم سے کب توقع ہو سکتی ہے کہ تم کسی صحیح حدیث پر بخاری و مسلم کے خلاف عمل کرو گے؟

افسوس صرف اتنا ہے کہ تم ناواقف ہو، تم محدثین صرف بخاری و مسلم کو جانتے ہو، یہ تمہاری غلطی ہے۔ ہر وہ شخص جو ماہر فن حدیث ہو محدث ہے، اور ہر ایک کا قول اسی طرح تصحیح و تضعیف میں قابل قبول ہے جس طرح بخاری و مسلم کا۔ اتنا معلوم کرنے کے بعد سنو! کہ تمہارے بڑے بڑوں کے مسلم الثبوت مؤرخ و محدث حافظ ذہبی نے امام صاحب کو نہ صرف محدث بلکہ حافظ حدیث شمار کیا ہے، اور تمہارے معصوم محدث امام بخاری کے شاگرد رشید امام ترمذی نے اپنی جامع میں اور بیہقی نے بھی امام صاحب کا قول ایک راوی کی جرح کے بارے میں نقل کیا ہے، کیا تمہارے نزدیک کوئی غیر محدث بھی جرح و تعدیل کر سکتا ہے؟ اگر جرح و تعدیل میں امام صاحب کا قول معتبر ہے تو تضعیف و تصحیح میں کیوں نہیں مقبول ہے۔ اور جب

بخاری کی طرح امام صاحب بھی حافظ حدیث ہیں تو کیا وجہ ہے کہ بخاری کی تصحیح تو وحی منزل من السماء ہو اور ابو حنیفہ کی تصحیح پر اعتماد قابل تعجب ہو جائے، اگر تم کو بخاری پر اعتماد ہے تو ہم کو ابو حنیفہ پر اعتماد ہے۔

مولانا ممدوح نے اشد العذاب صفحہ ۶۹ میں لکھا ہے: نمبر ۴ پہلے ہر مسلمان کے پیچھے نماز پڑھنی جائز تھی، اب صرف مرزا صاحب کے ماننے والوں کے سوا اور کسی کے پیچھے نماز جائز نہیں اور قرآن شریف کا حکم وار کعوا مع الراکعین اور حدیث کا فرمان صلوا خلف کل بر وفاجر او کما قال منسوخ ہو گیا، مضمون نگار محمدی لکھتا ہے: یہی عقیدہ حنفیہ موجودہ کا ہے، مگر قدرے ترمیم شدہ۔ اور ترمیم میں مرزا کے نام کے بجائے امام ابو حنیفہ کا نام ہے۔

یہ بھی بالکل غلط ہے کہ ہمارے مذہب کی رو سے حنفی کی نماز سوائے حنفی کے اور کسی کے پیچھے نہیں ہوتی، دوسرے اماموں کے قبیحین کے پیچھے پڑھنے کو بھی حنفی مذہب جائز بتاتا ہے، جن حضرات کو حرمین محترمین کی زیارت کا شرف حاصل ہو چکا ہے، انھوں نے اس کا بار بار مشاہدہ بھی کیا ہوگا کہ احناف بلا تکلف شوافع کے پیچھے نماز پڑھتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ حنفیوں کی نماز غیر حنفی کے پیچھے بھی جائز ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ہر غیر حنفی کے پیچھے بھی نہیں ہوتی، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ احناف کے سوا اور کسی کے پیچھے نہیں ہوتی۔

مولانا ممدوح نے تحقیق الکفر والایمان صفحہ ۴۰ و ۴۱ میں تحریر فرمایا ہے کہ جو لوگ حدیث کو واجب العمل کہتے یا جب ہی واجب العمل جانتے ہیں جب کہ قرآن کے موافق ہو وہ لوگ بمقتضائے آیت فلا وربک لا یؤمنون حتیٰ یحکمواک الخ کہ احکام رسول اللہ کے منکر ہو کر مومن تو رہے نہیں، لیکن ان کا فرضی اسلام بھی باقی نہیں رہ سکتا، ہم ایمان اور اسلام اور عمل بالقرآن میں حدیث رسول سے

ایک آن کے لیے مستغنی نہیں ہو سکتے اھ۔

نامہ نگار محمدی کی رو باہ بازی ملاحظہ کیجئے! لکھتا ہے: مولانا کا یہ فرمانا عین ایمان ہے اور جو لوگ حدیث صحیح صریح کے مطابق عموم قرآن کو دلیل بناتے ہیں وہ ہرگز مومن نہیں، مگر یہ اصول فقہ احناف کے خلاف پڑے گا، کیا آپ نے توضیح تلویح صفحہ ۲۲۹ کی وہ عبارت جس کا ترجمہ یہ ہے تم پر بہت سی حدیثیں پیش ہوں گی سو تم یہ کام کرنا کہ جب کوئی حدیث سنو اس کو قرآن شریف سے ملا کر دیکھ لیا کرو، پس جو حدیث قرآن کے موافق ہو اس کو قبول کر لیا کرنا اور جو مخالف ہے اس کو رد کر دیا کرنا۔ آج اسی اصول سے احناف نے بہت سی احادیث صحیح معارض قرآن زیادۃ علی الکتاب کے جعلی اصول سے رد کر دی، کیا حدیث قراءت فاتحہ اور آمین بالجہر کو عموم قرآن کی بنا پر حنفی مجتہد رد نہیں کرتے اھ (محمدی ص ۱۰)

مضمون نگار کی یہ احقانہ کارروائی کس قدر قابل نفیر ہے کہ مولانا تو اس کا مومن نہ رہنا ذکر فرما رہے ہیں جو اس وقت تک حدیث پر عمل ہی نہ کرے جب تک قرآن کے موافق نہ ہو، اور اس نے اتنا اور اضافہ کر دیا کہ وہ ہرگز مومن نہیں جو عموم قرآن کو دلیل بنائے حدیث صحیح صریح کے مقابلہ میں، جہالت کا برا ہو۔ مضمون نگار کو خبر نہیں کہ اس کی بدزبانی اس کا فتویٰ تکفیر کہاں تک پہنچتا ہے۔

مضمون نگار محمدی کی کستاخی صحابہ کبار کے ساتھ بے خبر مضمون نگار تم کو نہیں

معلوم کہ عموم قرآن سے کس کس نے استدلال کیا ہے، سنو! امیر المومنین حضرت فاروق اعظمؓ اور ام المومنین حضرت عائشہؓ وغیرہما نے حدیث خاص صریح صحیح کے مقابلہ میں عموم قرآن سے استدلال کیا ہے، تم نے سنا ہوگا کہ فاطمہ بنت قیس کو ان کے شوہر نے تین طلاقیں دے دی تھیں، وہ آنحضرت ﷺ سے روایت کرتی تھیں کہ طلاق ثلاثہ کے لیے نفقہ دسکنی نہیں ہے، حضرت عمرؓ نے سن کر فرمایا کہ ہم ایک عورت کی

روایت سے کتاب اللہ نہ چھوڑ دیں گے: لا ندع کتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا يدري اصدقت ام كذبت۔ کتب احادیث سے ثابت ہے کہ حضرت عمرؓ کی طرح حضرت عائشہؓ وغیرہا نے بھی حدیث فاطمہ بنت قیس کو رد کر دیا تھا، اگر میں حدیث کے مقابلہ میں عموم قرآن کو دلیل بنانے کی نظیریں پیش کرنا چاہوں تو صد بابا مثالیں پیش کر سکتا ہوں، کیا اس کے بعد بھی کسی کی جرأت ہو سکتی ہے کہ عموم قرآن کے حجت بنانے والوں کو دائرہ ایمان سے خارج کر دے، آج مجھے یقین ہو گیا کہ غیر مقلدین کے دل میں بھی شیعہ کی طرح صحابی کی وقعت نہیں ہے، انسا لله وانسا اليه راجعون۔

نہیں معلوم ان کو یہ کیوں برا لگتا ہے کہ خفی سب سے پہلے قرآن میں احکام کی تلاش کرتے ہیں اور اس کو ہر چیز سے مقدم جانتے ہیں، اس میں حکم مل جانے کے بعد بھی الحمد للہ کہ وہ اس حدیث کو جو بظاہر حکم قرآنی کے مخالف معلوم ہوتی ہے رو نہیں کرتے، بلکہ اس کے ایسے صحیح معنی کرتے ہیں کہ قرآن و حدیث میں مخالفت نہ رہ جائے اور دونوں پر عمل ہو جائے، یہی آنحضور ﷺ کا طریقہ مرضیہ تھا، اس کو ہی آپ نے پسند فرمایا تھا، اور اس کی ہی تعلیم فرمائی تھی، افسوس ہے کہ محمدی اور ابوالحدیث کہلانے والوں کو اس سے چڑ ہے، کیا تمہیں حدیث معاذ جو ابوداؤد میں ہے یاد نہیں؟ حضرت معاذؓ کے اس قول پر کہ میں پہلے کتاب اللہ میں حادثہ کا حکم تلاش کروں گا، نہ پاؤں گا تو سنت رسول اللہ میں تفتیش کروں گا، اس میں نہ ملے گا تو اپنی رائے و قیاس سے استخراج حکم کروں گا، آنحضور ﷺ نے فرمایا:

الحمد لله الذي وفق رسول
رسول الله لما يرضى رسول الله
او كما قال
[خدا کا شکر ہے کہ اس نے پیغمبر خدا
(ﷺ) کے فرستادہ کو اس بات کی
توفیق دی جس کو پیغمبر پسند کرتا ہے]

اور شیعہ نے بسند انتقطع روایت کیا ہے:

عن ابن عباس قال: قال رسول
الله ﷺ لما أوتيت من كتاب الله
فألعمل به لا عذر لاحد في تركه
فان لم يكن في كتاب الله فسنه
منى ماضية الحديث.
یعنی جب تم پر کتاب اللہ سے حکم پیش
کر دیا جائے تو اس پر عمل متعین ہے، اس
پر عمل نہ کرنے کے لیے کوئی عذر کسی کا
مسموع نہیں، ہاں اگر کتاب اللہ میں نہ
ہو تو میری سنت ماضیہ پر عمل متعین ہوگا

ان احادیث کے علاوہ اور بھی بہت احادیث سے اس کا ثبوت دیا جاسکتا
ہے، غیر مقلدیت کی مذمت کے لیے یہ کافی ہے کہ آدمی غیر مقلد ہو کر قرآن سے بیزار
ہونے لگتا ہے۔ بھائی! حدیث کی محبت، اس کی تعظیم و توقیر کرو یہ ہمارا بھی ایمان ہے،
لیکن قرآن سے نہ بڑھادو۔

سنو! ہم بانگ دہل کہتے ہیں کہ تم کبھی نہیں دکھا سکتے کہ ہمارے اصول میں
یہ ہے کہ جب تک حدیث قرآن کے مطابق نہ ہو قابل عمل نہیں ہے، بلکہ ہم اس وقت
قرآن کو مقدم سمجھتے ہیں جب قرآن و حدیث میں ایسی مخالفت ہو کہ دونوں پر عمل ناممکن
ہو اس وقت مجبوری قرآن متواتر قطعی کو حدیث آحاد ظنی پر ترجیح دینا پڑتی ہے اور ایسی
صورت میں یہی کرنا حدیث سے ثابت ہے جیسا کہ پہلی کی مذکور الصدر حدیث سے
ظاہر ہے۔

زیادہ توضیح کے لیے یوں سمجھو کہ صورتیں تین ہیں: ۱- کوئی حدیث قرآن
کے حکم کھلا مخالف ہو اس طرح کہ قرآن پر عمل کرتے ہوئے اس پر عمل ناممکن ہو ایسی
صورت میں حدیث چھوڑ دی جائے گی، اس لیے کہ حدیث بے شک واجب العمل
لیکن قرآن کی مخالفت میں نہیں، اور ایمان کی بات تو یہ ہے کہ اس صورت میں بھی
حدیث متروک نہیں ہوئی، کیونکہ ایسی بات جو قرآن کے حکم کھلا مخالف ہو وہ حدیث

نہیں ہو سکتی، حدیث تو درحقیقت تفسیر قرآن ہے وہ اس کے مخالف کیسے ہو سکتی ہے، پس یقیناً کسی دشمن دین نے اس کو غلط طور پر سرکارِ دو عالم ﷺ کی طرف منسوب کر دیا ہے، تو درحقیقت ہم نے جعلی حدیث چھوڑی ہے واقعی حدیث نہیں چھوڑی۔ اور اسی نکتہ کی طرف اس حدیث میں اشارہ ہے جس کو مضمون نگار محمدی توضیح کو تح کی عبارت قرار دیتا ہے۔ یہ ہے غیر مقلدین کی بے ادبی احادیث رسول اللہ کے ساتھ ان شاء اللہ وانا الیہ راجعون۔ بہر حال وہ حدیث یہ ہے:

يَكْثُرُ لَكُمْ الْاِحَادِيثُ مِنْ [تمھارے لیے میرے بعد حدیثیں بہت
بعدي فاروی لكم حدیث ہو جائیں گی، پس جب تم سے میری کوئی
عنی فاعرضوه علی کتاب اللہ حدیث روایت کی جائے تو اس کو کتاب اللہ
فما وافق فاقبلوه وما خالف پر پیش کرو، تو جو اس کے موافق ہو اس کو قبول
فردوہ کرو اور جو اس کے خلاف ہو اس کو رد کرو]

اس حدیث سے ایک نکتہ فہم سمجھ گیا ہوگا کہ احادیث کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کا حکم کیوں دیا گیا اور مخالف قرآن حدیث کو رد کرنے کا امر کیوں فرمایا، صرف اس لیے کہ حدیث قرآن کی شرح اور تفسیر ہے اس کے مخالف نہیں ہو سکتی۔ اگر مخالف ہو تو اس کو رد کرو کہ وہ حدیث نہیں، وہ رسول پر افترا ہے اور اس کی طرف اہل حق و فتنہ یكثروا لكم ہی میں اشارہ کر دیا ہے۔ یعنی حدیثیں بہت ہو جائیں گی۔ غلط غلط بھی میری طرف منسوب کر دیا کریں گے۔

(تنبیہ) اس حدیث کے متعلق بقیہ مباحث آئندہ ذکر کروں گا ان شاء اللہ

تعالیٰ (۱)۔

(۱) ثم رأيت صدر الشريعة قد صرح به في التوضيح فانه ذكر حديث يكثر لكم الاحاديث الخ ثم قال فدل هذا الحديث على أن كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث =

۲- کوئی حدیث قرآن کے موافق ہو ایسی صورت میں یہ بتانے کی ضرورت نہیں ہے کہ قرآن پر عمل کرنا حدیث پر، حدیث پر عمل کرنا قرآن پر ہوگا۔ یہ دونوں صورتیں قرآن میں حکم کی موجودگی میں پیدا ہوں گی۔

۳- تیسری صورت یہ ہے کہ قرآن میں کوئی حکم ہی اس شے کی بابت نہ ہو، ایسی صورت میں بھی حدیث مخالف قرآن نہیں ہے، اس لیے کہ مخالفت کے لیے قرآن میں اس شے کی بابت حکم کا موجود ہونا ضروری ہے، اور وہاں حکم ہی نہیں ہے تو مخالفت کیسی۔ پس اس حدیث پر بھی عمل کرنا واجب، لازم، ضروری ہے۔

قال النبی ﷺ لا الفین احدکم متکناً علی اریکتہ باتیہ الامر من امری مما امرت به او نہیت عنه فیقول لا ندري ما وجدنا فی کتاب اللہ اتبعناه رواہ ابو داود، وقال ایحسب احدکم متکناً علی اریکتہ قد یظن ان اللہ لم یحرم شیناً الا ما فی هذا

۱ میں تم میں سے کسی ایسے شخص کو نہ پاؤں جو اپنے تخت پر ٹیک لگائے بیٹھا ہو اس کے پاس میرا کوئی حکم آئے جس کا میں نے حکم دیا ہو یا جس سے روکا ہو تو وہ کہے کہ ہم اسے نہیں جانتے ہم جو کتاب اللہ میں پائیں گے اس کا اتباع کریں گے۔ کیا تم میں کا کوئی شخص اپنے تخت پر ٹیک لگائے ہوئے یہ گمان کر سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے

معارض دلیلاً اقویٰ منه لأن الدلالة الشرعیة لا ینافض بعضها بعضاً وانما ینافض من الجهل المحض (ص ۲۳۰ ملبورہ قدیم) ۱ پھر میں نے دیکھا کہ صدر الشریعہ نے تفسیر میں اس کی صراحت کر دی ہے، انھوں نے ہکثر لکم الاحادیث الخ ذکر کر کے فرمایا کہ یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ جو حدیث کتاب اللہ کے مخالف ہو وہ غیر معتبر ہے کی حدیث نہیں ہو سکتی، وہ محض کھڑی ہوئی ہوگی، اور اسی طرح ہر وہ حدیث جو اپنے سے زیادہ قوی دلیل کے معارض ہو (وہ آپ کی حدیث نہیں ہو سکتی) اس لیے کہ شرعی دلائل ایک دوسرے کے مخالف نہیں ہوتیں، تناقض تو جہل محض کا نتیجہ ہوتا ہے ۱

القرآن، ألا وإنی قد أمرت و
وعظت ونهیت عن أشياء إنھا
لمثل القرآن أو أكثر۔
وہی چیز حرام فرمائی جو اس قرآن میں
ہے، آگاہ رہو میں نے بہت سی چیزوں کا
حکم دیا اور ان کی نصیحت کی ہے اور ان
سے منع کیا ہے وہ قرآن ہی کی طرح ہیں یا

اس سے زیادہ ہیں ا

ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہو گیا کہ کچھ امر و نہی و وعظ ایسے بھی ہیں جو
قرآن میں مذکور نہیں ہیں مگر ان پر بھی عمل واجب ہے، اس تفصیل سے یہ ثابت ہو گیا کہ خدا
کے فضل و کرم سے ہم نے کسی صورت میں بھی حدیث پر عمل نہیں چھوڑا، زادنا اللہ حرصاً
علی اتباع سنن نبیہ۔ اور غیر مقلد مضمون نگار نے جو کچھ لکھا ہے وہ ہم پر افترا ہے۔

یہاں پہنچ کر اب میں عامہ ناظرین کو بتا دینا چاہتا ہوں کہ توضیح تلوخ کی
جس عبارت کا ترجمہ مضمون نگار نے پیش کیا ہے وہ رسول پاک ﷺ کی مبارک
حدیث ہے، جس کو اس نے حقارت کے انداز میں نقل کر کے اس کو اصول احناف کہا
ہے، اور اس کو اس ایمانی عقیدہ کے خلاف بتایا ہے جو تحقیق الکفر والايمان سے مستفاد
ہوتا ہے۔ بار خدایا حدیث رسول کی اس بے حرمتی کے مرتکب ہوتے ہوئے بھی غیر
مقلد حنفیوں ہی کو مورد الزام قرار دیتے جائیں گے، آہ حدیث بھی کیسی جو ان کے
معصوم محدث امام بخاری نے اپنی جامع صحیح میں روایت کی ہے۔ کیا اس کے بعد بھی
غیر مقلد احناف کو مخالفت حدیث کا طعنہ دیں گے۔

ناظرین! آپ نے دیکھ لیا کہ اتباع حدیث، پیروی سنت کی ساری دھوم کی
صرف اتنی حقیقت ہے اور اتباع رسول کا دعویٰ جس سے ایک شور قیامت مچا ہے، وہ
ایک بے معنی آواز ہے اور بس۔

☆.....☆.....☆

بدلا عنوان

یہیں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ غیر مقلدین کا مذہب ایک باطل و
مردود مذہب ہے، کیونکہ ان کے مذہب میں بہت سی ایسی باتیں بھی
ہیں جو مذاہب اربعہ میں نہیں، اور جو بات مذاہب اربعہ میں نہ ہو وہ
اسلام سے

بلا عنوان

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى أما بعد! الملحد ص ۸، ۲۰، ۲۱، ۲۲ کے پرچہ میں ایک مضمون بعنوان ”شرک فی الرسالة“ شائع ہوا ہے، اس مضمون کا لب لباب یہ ہے کہ ”تقلید شرک فی الرسالة ہے“

میں اس باب میں کچھ زیادہ کہنا نہیں چاہتا، مسلمانوں کو شرک بنانا ہی تو ان کا کام ہے فعوذ باللہ من ذلک۔

کی وقاہم نے تو لوگ اس کو جفا کہتے ہیں ہوتی آئی ہے کہ اچھوں کو برا کہتے ہیں میں صرف یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ صاحب مضمون نے ایک بات یہ لکھی ہے کہ حق (۱) صرف ایک خاص مذہب میں نہیں، بلکہ چاروں مذہبوں میں حق ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ حق کا انحصار صرف ایک مذہب میں نہیں، بلکہ چاروں میں ہے، اور جو بات چاروں سے خارج ہو وہ حق نہیں، اور ظاہر ہے کہ جو بات حق نہ ہوگی وہ تعلیم اسلام سے خارج ہوگی، بلکہ وہ من جملہ امور کفر و شرک یا جو نام تجویز کریں وہ ہوگی، اور اس کا متبع ظاہر ہے کہ مسلم نہ ہوگا، اس نام و مافی معنہ کے علاوہ جو نام رکھا جائے وہ اس کا مصداق ہوگا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ غیر مقلدین مسلمان و مافی معنہ کے علاوہ کوئی اور نام تجویز کریں، کیونکہ وہ اپنے منہ سے خارج از اسلام ہو گئے۔

(۱) مضمون نمبر کے الفاظ یہ ہیں: ”اور یہ بھی یاد رہے کہ سب دین اسلام مذاہب اربعہ میں سے

ایک مذہب میں سارا نہیں، چاروں مذہبوں میں پورا دین ہے، او۔

الجھا ہے پاؤں یار کا زلف دراز میں لو آپ اپنے دام میں صیاد آگیا
دلیل یہ ہے کہ:

۱- وہ (غیر مقلدین) صرف ایک رکعت تنہا وتر کے قائل ہیں، اور ائمہ اربعہ
میں کوئی اس کا قائل نہیں، کوئی یہ نہ کہے کہ امام شافعی بھی ایک رکعت مفردہ کے قائل
ہیں، کیونکہ اس قول کی نسبت امام شافعی کی طرف صحیح نہیں، وہ بھی تین ہی کے قائل
ہیں، یا تو بالکل ویسے ہی جیسے حنفیہ کہتے ہیں جیسا کہ ان کے ایک قول میں ہے، یا دو
سلاموں کے ساتھ جیسا کہ ان کے دوسرے قول میں ہے، صاحب ہدایہ حنفیہ کا مذہب
لکھ کر فرماتے ہیں:

وهذا أحد أقوال الشافعي وفي [اور امام شافعی کا بھی ایک قول ہے، اور
قول يوتر بتسليمتين وهو قول [ایک قول میں ہے کہ دو سلاموں سے وتر
مالک بڑھے گا، اور یہی امام مالک کا قول ہے]

۲- وہ (غیر مقلدین) قائل ہیں کہ کسی نے اگر تین طلاقیں ایک مجلس میں
اپنی بی بی کو دیدیں تو بھی رجعت کر سکتا ہے، اور ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی اس کا
قائل نہیں دیکھو نووی جلد ۸ صفحہ ۱۷۸ اور فتح القدیر جلد ۳ صفحہ ۲۵۔

۳- وہ (غیر مقلدین) قائل ہیں کہ تراویح آٹھ رکعتیں ہیں، اور ائمہ اربعہ
میں سے کوئی اس کا قائل نہیں، شافعی میں سے قائل ہیں (ترمذی ص.....) احمد بھی میں
کے قائل ہیں (نووی ص.....) اور ابو حنیفہ کا مذہب تو معلوم ہی ہے، امام مالک چھتیس
رکعتوں کے قائل ہیں۔

یہیں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ غیر مقلدین کا مذہب ایک باطل و مردود
مذہب ہے، کیونکہ ان کے مذہب میں بہت سی ایسی باتیں بھی ہیں جو مذاہب اربعہ
میں نہیں، اور جو بات مذاہب اربعہ میں نہ ہو وہ اسلام سے خارج ہے کما مر

مسابقاً۔ نتیجہ یہ ہوا کہ غیر مقلدین کا مذہب اسلام سے خارج ہے، دلیل من احدث فی امرنا هذا ما لیس منہ فهو رد۔ ومن یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منہ۔

ایک سچی بات | ناظرین! آپ نے دیکھا کہ مذاہب اربعہ میں مکمل دین اسلام موجود ہوتے ہوئے اور اس کا اپنے منہ سے اقرار کرتے ہوئے بھی ایک پانچویں مذہب کی بنیاد ڈالی جاتی ہے، اور ع: ہم بھی ہیں پانچویں سواروں میں۔ کا مصداق بننے کی خواہش کی جاتی ہے، لیکن آپ نے اس پر بھی غور کیا کہ اس کی ضرورت کیا تھی؟ کیا واقعی انھیں احادیث صحیحہ کا اتباع منظور ہے؟ کیا یہ درحقیقت رسول خدا ﷺ کے سچے پیرو بننا چاہتے ہیں؟ اگر آپ نے صحیح تامل اور کافی غور سے کام لیا ہوگا، تو آپ کو میرے ساتھ ”ہرگز نہیں“ کہنے میں ذرا تامل نہ ہوگا۔

حقیقۃ الامر یہ ہے کہ یہ لوگ نہ احادیث نبویہ کے پیرو ہیں، نہ احکام قرآنیہ کے پابند، بلکہ ہوائے نفسانی کے غلام اور شہوات کے بندے ہیں، دراصل شارع تو ان کا نفس ہے، لیکن احادیث و آیات کی دوراز کارتاویلیں کر کے یا اپنی کور باطنی سے ان کے اصلی مفہوم سے بے خبر رہ کر مذہب نفس کے مطابق بنا لیتے ہیں، اور ان کے آڑ میں ہوئی کا اتباع کرتے ہیں، چنانچہ دیکھو کہ نفس پر عبادت کی مشقتیں کتنی شاق ہیں، مگر یہی مشقتیں تو رفع درجات کا باعث ہیں، اس لیے سچے دینداروں نے اس میں تخفیف نہیں کی۔ مگر ان عباد النفس نے جب کی تو تخفیف کی مثلاً ایک رکعت وتر، آٹھ رکعتیں تراویح، ظہر سے پہلے صرف دو رکعتیں، صرف چھ ہی چیزیں ربوی ہیں، رات بھر عبادت کا بدعت ہونا، الی غیر ذلک من الامثال۔

آپ ان کے مذہب کی ایک ایک جزئی پر ایک سرسری نظر ڈالیں، سب میں تخفیف مد نظر ہوگی الا ماشاء اللہ۔ الغرض ان کا مذہب علماء کی رخصتوں کا مجموعہ ہے، اور

صرف رخصتوں ہی کا پابند آپ ہی بتائیں کہ قبیح ہوائے نفس نہیں تو اور کیا ہے۔ شیخ الاسلام سلیمان تہی رحمہ اللہ نے کیسی سچی بات کہی ہے اور کیا صحیح فیصلہ فرمایا ہے:

لو أخذت برخصة كل عالم أو اگر تم تمام عالموں کی رخصتوں ہی پر عمل
زلة كل عالم اجتمع فيك الشر کرو گے تو تم میں ساری برائیاں اکٹھی
كله (تذکرہ ۱۳۲/۱) ہو جائیں گی۔

نظر بریں بجائے اس کے کہ یہ اہل حدیث کہے جائیں اہل ہوئی کہنا زیادہ
موزوں بلکہ یہی صحیح ہے، اور اسی معنی کی طرف اشارہ ہے جو بعض اہل علم نے فرمایا ہے
کہ اہل الحدیث میں الف لام عہد کے لیے ہے، اور مراد اہل حدیث النفس
ہیں۔

اور اہل ہوئی کا ہمیشہ سے یہی کام رہا ہے کہ وہ لوگوں کو خدا کی راہ سے
بہکائیں، چنانچہ خدائے عزیز نے موسیٰ کو ہدایت کی فلا یصدنک عنہا من لا
یومن بہا و اتبع ہواہ فتودی۔ اور ختم رسالت ﷺ کو فرمایا ولا تطع من
أغفلنا قلبه عن ذکرنا و اتبع ہواہ و کان أمرہ فرطاً۔

مَشَتْ

حیات ابوالمآثر

محدث کبیر محقق جلیل ابوالمآثر حضرت مولانا حبیب الرحمن الاعظمی قدس سرہ العزیز کے احوال و سوانح پر حضرت کی تحریروں اور دیگر حوالوں سے مدلل ایک بیش قیمت اور جامع دستاویز۔

خوبصورت ٹائٹل، معیاری کاغذ اور عمدہ کتابت و طباعت سے آراستہ، ۷۳۲ صفحات پر مشتمل ۹۰ سالہ حیات مبارکہ کے تابندہ نقوش۔

قیمت :- ۳۰۰ روپے، رعایت کے ساتھ ۲۰۰ روپے صرف۔

(نوٹ :- ۲۲۵ روپے منی آرڈر سے بھیجنے پر کتاب بذریعہ رجسٹری روانہ کی جائے گی۔

ناشر : المجمع العلمی، مرکز تحقیقات و خدمات علمیہ، مکو

ملنے کا پتہ

مرقاۃ العلوم - پوسٹ بکس نمبر ۱

مکوناتھ بھجنجن - ۲۷۵۱۰۱

(یو پی - انڈیا)

تحقیق اہل حدیث

لفظ اہل حدیث کے استعمال اور اس کی تاریخ پر ناقدانہ و محققانہ تبصرہ۔
اس لفظ کے استعمال میں اور اس کو اپنی جماعت پر چسپاں کرنے میں
غیر مقلدین نے کیا کیا چالیں چلی ہیں، اس کا نہایت بصیرت افروز
تجزیہ۔ حضرت محدث کبیرؒ کی جودت فکر و نظر اور قادر الکلامی اور قوت
استدلال و قوت تحریر کا شاہکار۔ اپنے موضوع پر دلچسپ، نادر اور
عبرت خیز تحریر۔

صفحات : ۵۲

قیمت : ۱۵ روپے

ناشر : المجمع العلمی، مرکز تحقیقات و خدمات علمیہ، ممبئی

ملنے کا پتہ

مرقاۃ العلوم - پوسٹ بکس نمبر ۱

منو ناتھ بھنجن - ۲۷۵۱۰۱

(یو پی - انڈیا)

الاعلام المرفوعہ فی حکم الطلقات المجموعہ

ایک مجلس میں تین طلاق دینے سے ایک طلاق واقع ہوگی یا تین۔ غیر مقلدوں نے اس کو ایک معرکہ الآراء مسئلہ بنا دیا ہے، اور اس پر ایک عرصہ سے شور و غوغا مچا رکھا ہے۔ حضرت محدث کبیرؒ نے اپنی اس تصنیف میں ان کے دلائل کے تار و پود بکھیر کر رکھ دئے ہیں اور یہ ثابت کر دیا ہے کہ غیر مقلدوں کی دلیلوں کی حیثیت تار عنکبوت سے زیادہ نہیں۔ تین کے وقوع پر قرآن وحدیث اور صحابہ وتابعین کے آثار و فتاویٰ کا انبار لگا دیا ہے۔ حضرت مصنف علیہ الرحمۃ کی قوت تحریر نے اس اہم اور نازک مسئلہ کو بالکل واضح اور بے غبار کر دیا ہے، یہ کتاب وقت کی ایک اہم ضرورت کی تکمیل کرتی ہے

صفحات : ۱۱۵

قیمت : ۲۵ روپے

ناشر : المجمع العلمی، مرکز تحقیقات و خدمات علمیہ، ممبئی

ملنے کا پتہ

مرقاۃ العلوم - پوسٹ بکس نمبر ۱

مسو ناتھ بھنجن - ۲۷۵۱۰۱

(یو پی - انڈیا)

دست کار اہل شرف

(جدید اور اضافہ شدہ ایڈیشن)

اس کتاب میں ان علماء و فضلاء اور صالحین و اولیاء کے حالات و واقعات تحریر فرمائے گئے ہیں، جو پارچہ بانی کے پیشہ سے وابستہ تھے، تاریخ و تذکرہ کے مستند حوالوں سے بھرپور، وسعت مطالعہ اور وفور علم کا عجیب و غریب نمونہ۔
کتاب کے آخر میں شامل ہے



دنیا میں پارچہ بانی کے مرکز

جو معلومات کا ایک گنجینہ ہے، اپنے موضوع پر حیرت انگیز اور منفرد تصنیف ہے۔

صفحات :

قیمت :

ناشر :

المجمع العلمی، مرکز تحقیقات و خدمات علمیہ، مئو

ملنے کا پتہ

مرقاۃ العلوم - پوسٹ بکس نمبر ۱

مئو ناتھ بھنجن - ۲۷۵۱۰۱

(یو پی - انڈیا)

انساب و کفایت کی شرعی حیثیت

یہ کتاب حضرت محدث کبیرؒ کے علم و فضل اور ان کے قلم کا حیرت انگیز نمونہ ہے۔ حدیث و تفسیر اور فقہ و تاریخ کے مستند حوالوں اور پر مغز و ناقابل تردید دلائل کا بہترین مرقع، دریا بکوزہ کی زندہ مثال، ایک نادرہ روزگار تحریر، ایک بے نظیر تصنیف، اپنے موضوع پر قول فیصل۔

صفحات : ۱۲۴

قیمت : ۳۵ روپے

ناشر : المجمع العلمی، مرکز تحقیقات و خدمات علمیہ، ممبئی

ملنے کا پتہ

مرقاۃ العلوم - پوسٹ بکس نمبر ۱

ممبئی - ۲۷۵۱۰۱

(یو پی - انڈیا)



ہماری مطلوبات

تحقیق اہل حدیث	الاعلام المرفوتہ فی حکم الطلاقات المجموعہ
فقہ احمدیہ کے استعمال اور اس کی تاریخ پر مبنی ہے۔	ایک مجلس کی تین مذاق کے ذریعہ مقرر آج وحدیث اور
حضرت محمد کے لیے کی جوت فکر و نظر کا	صحابہ و تابعین کے آثار و فتاویٰ پر مشتمل دلائل کا پیش
قیمت: ۱۵ روپے	قیمت: ۲۵ روپے

نسرۃ الحدیث	رکعات تراویح
مختصر حدیث کے دواوی ۱۰۰ دلائل کا مدلل و مفصل	تراویح کی کئی رکعتیں مسنون ہیں، انہیں اربعہ کے مسئلہ
آپ بابت نہایت تحقیقات اور بصیرت افروز کتاب ہے۔	کے مطابق میں یا بعض لوگوں کے قول کے مطابق آج،
پیش کیا مضمون و معارف کا خزانہ، حضرت محدث کبیر کے	اس کا جامع اور مدلل فیصلہ، اہل علم کے لئے معلومات
کمال کا شاہکار ہے۔	و دلائل کا پیش قیمت خرید۔
قیمت: ۵۰ روپے	قیمت: ۱۵ روپے

دست کار اہل شرف	رجحان
دست کار علما و صاحبین کے حالات و واقعات پر مشتمل	رجحان کیلئے مختصر اور مفید معلومات، اور اہل علم کے لئے
ایک نامہ تصنیف۔	تحقیقی مضامین کا مجموعہ۔
قیمت: ۷۰ روپے	قیمت: ۱۲ روپے

اسباب و کفایت کی شرعی حیثیت	اعیان الحجاب
حدیث و تفسیر اور فقہ و تاریخ کے مستند حوالوں اور پر مغز	مشامیر اسلام کے حج کے بصیرت افروز حالات و واقعات،
دلائل کا بہترین مرجع، ایک بے نظیر تصنیف، اپنے موضوع	بہت ہی ایمان افروز کتاب ہے۔
پر قول فیصلہ۔	حصہ اول: ۸۰ روپے
قیمت: ۳۵ روپے	حصہ دوم: ۶۰ روپے

ایثار آخرت	حسن ادب اور اس کی اہمیت
حضرت عبداللہ بن المبارک کی پابرت تصنیف کا عمدہ	علماء سلف کے اقوال اور ان کے اخلاق و عادات کا ایک
اور تفسیریں ترجمہ و تفسیریں اور مسجدوں میں سنانا و دین	نویسہ صورت اور پیش قیمت مجموعہ، ترجمین و تہذیب اخلاق
کا وقت پیدا کرنے کے لئے مفید ہے۔ ترجمہ: حضرت	کی تعلیم کے لیے اہم و مفید اور مؤثر رسالہ، طلباء مدارس
مولانا عبداللہ مبارک صاحب موصوفی۔	بلور خاک اس کا مطالعہ کرنا چاہئے۔
قیمت: ۵۰ روپے	قیمت: ۱۶ روپے

حیات ابوالمآثر	اہل دل کی دل آویز باتیں
محدث کبیر متقی جلیل ذہن آغا شرف حضرت مولانا حبیب الرحمن عظمیٰ	اور ایام کرام اور اہل اللہ کے چھوٹے چھوٹے اور مختصر،
قدس کے اعجاز کے حوالے سوانح پر حضرت کی تحریروں اور دیگر	سبق آموز اور بصیرت افروز واقعات کا بہترین مجموعہ،
حوالوں کا لکھنا ایک بہت ہی مستانیزہ قیمت ۳۰۰ روپے	قلب و روح کو جلا بخشنے والی کتاب۔ قیمت: ۳۰ روپے